学术前沿·清朝的“正统性”

编者按：作为中国历史上最后一个传统王朝，清朝的历史遗产对当代中国仍然有着巨大的影响。要深刻、准确地理解现代中国的形成，就必须深入认识清史。因是之故，清史研究在国内外学界长期备受关注，社会上对了解清史亦有着十分广泛的兴趣。《清史研究》作为国内唯一一家专注于清史的学术期刊，对于深化清史研究，客观呈现当代清史研究的成就与特色，并进一步打通古今畛域、以古鉴今，责无旁贷。本期编发的两篇文章从不同层面聚焦清朝的“正统性”，内容涉及王朝正统、藏传佛教、册封礼仪等，希望能够进一步推进清代“正统性”的研究与思考。

清朝“正统性”再认识

——超越“汉化论”“内亚论”的新视角

杨念群

[摘要] 中国历代王朝的正统论均建立在“承天授命”和“以德化人”的儒家思想基础之上，也主要是由汉民族加以继承和阐释。清朝与前朝的区别是其版图已延伸至许多非汉人族群聚居的地区。儒家正统观显然无法全面涵盖这些地区的民众信仰和习俗。如何理解清朝对藩部边疆地区的统治仍然是目前清史研究的一项重要课题。本文提出清朝分别针对内地和边疆形成了新型的“正统性”的统治模式，清帝在内地的统治仍然依赖儒家的道德教化，对藩部的控制则主要依靠边疆少数族群对藏传佛教的信奉，从而建立起了另一种对前朝正统性的补充性制度框架。本文特别提出要区分“统治”和“治理”的涵义，“统治”主要是指皇权对一系列带有虚构色彩的象征性隐喻系统的利用和尊崇，“治理”则是对各类象征性统治符号的技术性延伸。其背后具有相当深刻的思想史背景在起作用。

[关键词] 正统的二元性 统治 治理 体用 文质

[中图分类号] K249 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002－8587－（2020）－04－0001－042

一、从“汉化论”与“内亚论”各持一端的缺陷谈起

美国“新清史”[①]与国内传统清史研究有关清朝性质的辩论已经持续缠斗了数年，尽管不断

[收稿日期] 2020-03-19

[作者简介] 杨念群（1964—），男，中国人民大学清史研究所教授，北京 100872；yangnq2011@163.com

① 关于“新清史”对“内陆亚洲”概念的建构情况，参见刘文鹏：《内陆亚洲视野下的“新清史”研究》，《历史研究》2016年第4期。关于中国学者对“内亚”概念的反思与评论，参见祁美琴、陈骏：《中国学者研究中的“内亚”概念及其问题反思》，《中国人民大学学报》2019年第3期。

有貌似新颖的观点出现，各方纠结抗辩的主题却始终围绕着“汉化论”与“内亚论”的对立理据各持一词，并没有提出足以超越两者核心要点的新看法。学界一般都会把双方的分歧源头追溯到罗友枝与何炳棣的那场著名争论，参与讨论者似乎早已习惯旗帜鲜明地选择一方为其申辩。可是在我看来，双方都太过于执拗地忽视对手的论据中其实已经包含着与自己观点相近的认识，也许彼此并不应该那么泾渭分明势如水火。

比如罗友枝的那篇饱受批评的演讲词中就有专门描述清朝君主受儒家思想影响的段落，何炳棣也曾指责罗友枝故意忽略自己曾经提及清朝具有多民族共同体这一重要特征。[①] 令人遗憾的是，他们在相互攻辩时似乎总是突出与对方意见相左的一面，对那些可以兼容对方观点的论据视而不见。如何炳棣再次反驳“新清史”时几乎又重复叙述了一遍非汉人族群在内地的“汉化”历史，除了增补一些资料外，其核心论点几乎没有丝毫的变化和调整，仍然忽略西北西南东北等边疆地区长期无法完全融入汉文明的历史事实。[②] 他坚持说“满族之所以能在很大程度上取得成功，就在于其运用了汉族传统的政策和制度”。[③] 在这个论述前提下，新疆建省被认为是“汉化”的一个典型表现，而制度上的“内地化”也被看作是“汉化”的指标。“汉化”的表现还包括十九世纪五十年代汉人精英通过抵抗太平天国拯救了清政府，以及大规模向民族地区迁徙汉人。何炳棣的另一个致命问题是不区分汉地佛教与藏传佛教，而把清朝的佛教信仰简单地看成是对唐代以来内地佛教汉化传统的延续，这样的论述方式只注意汉人文化向少数民族地区的单向传播过程，没有重视藏地佛教对藩部地区政教关系的影响，及其对清朝统治的塑造作用。[④] 罗友枝也继续一味强调满人在族群特征方面异质于汉人，一再论证满语和八旗制度在构筑清朝体制方面所发挥的特殊作用，把某些不能作为坚实证据的满人族群历史遗存，当做反驳何炳棣观点的前提依据，却有意回避大多数所谓“满洲因素”在晚清迅速消亡的历史事实。这些事实恰好印证了所谓“满洲特性”并不具有那么强大的持续影响力，单靠激情澎湃地高扬民族认同旗帜也许只能表达出一种一厢情愿的怀旧情感和态度。[⑤]

与前朝特别是明朝相比，清朝统治者确有不一样的“内”“外”观。在长城以内的原明代疆域由六部等官僚机构统治，边疆少数民族地区则由理藩院和八旗贵族管辖。清朝领土开拓的重要动力来自与长城外少数族群的不断交融互动，而非局促于宋明汉人士大夫所主导的东南内地一隅。[⑥] 其实，如何检视清朝皇权体制所呈现的复杂多样性已成史界共识，双方难以化解的分歧主要聚焦于新清史研究者一定要把清朝对内地和内亚的统治割裂开来重新进行定义，如将清朝“当作一个内亚的，和一个中国的帝国”（the Qing as an Inner Asian, as well as a Chinese empire）分别加以认知。[⑦] 有学者就尖锐指出，事实上一个纯粹由汉人组成，或者一个完全脱离了汉人的

---

① 罗友枝：《再观清代：论清代在中国历史上的意义》，何炳棣：《捍卫汉化：驳罗友枝〈再观清代〉》。二文均载刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，中国人民大学出版社，2010 年。

② 罗新即已发现，华夏文明的军事征服往往在南方地区特别容易成功，但西北地区华夏化运动却经历了极其漫长和艰难的阶段，长期无法真正实现一统局面。参见罗新：《华夏文明西部边界的波动》，《有所不为的反叛者：批判、怀疑与想象力》，上海三联书店，2019 年，第 260 页。

③ 何炳棣：《捍卫汉化：驳罗友枝〈再观清代〉》，《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 21 页。

④ 刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 51 页。

⑤ 不应忽视的是，清朝皇室一直到清末仍然重视满语学习，如溥仪的教学课程中就有满语课的内容，但与汉籍习学相比，显然已退居次要地位。参见 Daniel Barish, “Han Chinese, Manchu, and Western Spaces: The Changing Facade of Imperial Education in Qing Beijing,” *Frontier of History in China*, Volume14, Number 2, June2019, pp. 212-237.

⑥ 关于满洲与蒙古的早期关系的研究，可参见哈斯巴根：《清初满蒙关系演变研究》，北京大学出版社，2016 年。

⑦ 有学者指出，当我们研究满汉关系时，不能简单化地将“满族其实没有被汉化”或者“满族即使在文化语言上有一定程度汉化，其民族意识和身份认同没有被汉化”的观点，延展为“清史不应该是中国史”（Chinese History）的一部分，或者忽视中国人身份认同和国家概念在二十世纪上半期对于现当代满族族群变迁的巨大影响。参见邵丹：《故土与边疆：满洲民族与国家认同里的东北》，《清史研究》2011 年第 1 期。

“中国”，从来就没有真正存在过，不过是今人建构出来的一个“想象的共同体”。清朝对内亚地区更深入的渗透，既非清朝拥有比明朝更为强大的军事实力，也非其政权本身具有所谓“内亚维度”，从而更具扩张性和侵略性，相反，它在很大程度上只不过是对其前朝制度的延续和继承。中国历史上几乎没有一个朝代未曾和“内亚”地区发生关系，汉唐元三朝自不待言，宋明也并未脱离与内亚地区的交往而独立存在，明朝与西藏的关涉程度甚至远超元朝。① 这个观点似乎仍比较倾向于清朝继承了明朝的某些特点，大体与何炳棣同调。

为了反驳何炳棣的看法，罗友枝挪用后现代视角，认为“汉化”一词，是 20 世纪汉族民族主义者对中国历史的诠释，所以去除汉化理论将成为今后一段时间中国历史研究的中心主题之一。② 罗友枝的意思是，所谓“汉化”历史彻头彻尾就是一个近代建构出来的话语，与史实无关，这种极端情绪化的论断抹杀了汉文明对少数族群具有持续渗透力的历史事实，使这场讨论陷入了非此即彼的循环怪圈。与之相比，何炳棣一方面承认汉人以外的少数族群对清朝做出的贡献，但又举证出繁复的史料不断重述内地与边疆地区早已基本汉化的旧思路，刻意突出清朝皇帝对汉文明的汲取模仿，几乎未涉及汉文明同样会受到少数族群影响这一历史面相。在他的论述中，边疆少数族群的文化创造并未得到真正的认可和尊重。③

实际上，“汉化”过程并非是近代民族主义建构的结果，因为汉文明对江南等地区渗透涵化的历史记载可谓俯拾皆是，绝非纯粹的虚构文本。只不过“汉化”的范围和界线确实应该严格加以限制，不可如何炳棣那样并不明确区分清朝内地和藩部的族群文化差异，而仅仅强调汉文明在边疆的渗透影响能力。极端“汉化论”者没有意识到，受伊斯兰教和藏传佛教的影响，西北如新疆及西南如西藏地区基本长期处于儒家教化范围之外。④ 清朝到底对汉文明应该采取怎样的态度，乾隆帝自己曾有明确的表态，他在评述元朝汉人儒者许衡时就说过：“立国规模惟当权其法善与不善，而折衷于圣人之道。若云必行汉法而后可，则历代破国亡家者非行汉法之人乎？”他批评许衡向元帝提出“国家当行汉法齐一吾民”的看法是“陆行者不知有舟，水行者不知有车”的泥古之见。⑤ 至于清朝“汉化”或称“儒化”的范围，魏源的一段话早已表述得十分明白。他说：“然葱岭以东，惟回部诸城郭国自为教外，其土伯特四部、青海二十九旗、厄鲁特汗王各旗、喀尔喀八十二旗、蒙古游牧五十九旗、滇蜀边番数十土司皆黄教，使无世世转生之呼毕勒罕以镇服僧俗，则数百万众必互相雄长，狼性野心，且决骤而不可制……此非尧、舜、周、孔之教所能驯也。”⑥ 这段话意指，无论“汉化”还是“儒化”都有一定界线和范围，不可能无限扩张，并不是任何区域都能一律采用内地化体制，特别是西北西南地区尤其如此。

“新清史”的另一个代表人物欧立德则在人类学的“族性”（ethnicity）理论启发下，强调“满洲特性”（Manchuness）在清朝建制如八旗中的核心作用，其立国的基础也区别于汉人王朝如宋明的统治。⑦ 国内已有学者指出，欧立德通过确认“满洲特性”来探讨满人的民族身份认同，

---

① 沈卫荣：《大元史与新清史：以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，上海古籍出版社，2019 年，第 207、219 页。

② 罗友枝：《再观清代》，刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 17 页。

③ 何炳棣：《捍卫汉化：驳罗友枝〈再观清代〉》，《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 19-52 页。

④ 现代学人仍多残存夷夏大防之念，特别是过度强调汉文明对其他少数族群的单向教化意义，而忽视反向影响的可能性。如上个世纪三十年代在一次云南研究泰斗方国瑜召集的晚宴上曾发生了一幕有关方家“族籍”的讨论。方国瑜自称祖籍安徽桐城，但顾颉刚却私下里说方国瑜是“么些人”即“纳西族”，在旁的陈寅恪跟着“补了一刀”，说唐代“胡人也用汉姓”。尽管是私下里议论，好象给东道主留了“面子”，但无异于说方国瑜因缘攀附，自托高门。实际上方国瑜祖上是随明代卫所移民迁往云南丽江，并未借桐城身份自高身价，方国瑜的研究常常批评汉化论忽略了民族融合是一个双向对进的过程，不仅存在大量的夷人“汉化”现象，还应充分考虑内地移民逐渐融入当地民族之“夷化”过程。“汉化”与“夷化”相互转换的现象在不同历史阶段和不同地区都曾发生。参见张轲风：《方国瑜先生的晚宴》，《读书》2019 年第 6 期。

⑤ 《蒙古议中书省事许衡疏陈时务言国家当行汉法齐一吾民目》，《钦定四库全书荟要》卷 9730《史部》《评鉴阐要》卷 9。

⑥ 魏源：《圣武记》卷 5《国朝绥服西藏记下・外藩》，《魏源全集》第 3 册，岳麓书社，2004 年，第 215 页。

⑦ 欧立德：《清代满洲人的民族主体意识与满洲人的中国统治》，《清史研究》2002 年第 4 期。又见欧立德：《清八旗的种族

太过于拘守西方人类学对“族性”的界定，人类学理论严分民族与民族之间的边界，因为每个族群都是凭借各自不同的血缘、语言、信仰、宗教加以界分的，所以这种基于种族基质的差异性构成了讨论民族认同的基础。① 但这种依赖人类学固化“族群”起源的观点已经遭到不少学者的批评。这里先暂且不论满人身份形成的复杂性，即使对西汉匈奴身份的研究也很少有学者仍坚持纯粹从人种学和语言学入手确定其起源问题。匈奴国家包含了多种多样的人群与文化，绝不可能是单一的语言、单一的族群和单一的文化，那种探求什么是匈奴语，什么是匈奴人的研究传统已经过时。②

在被贴上“新清史”标签的学者群体内部其实也一直存在着分歧。如柯娇燕就不同意用“满洲特性”概括清朝统治，或者过度强调“中国研究的族际转向”（ethnic turn in China studies）。在她看来，“族性”本来就是针对边缘群体的概念，所以用“满洲特性”这个边缘概念来描述清朝的特征就相当于承认清朝族性的边缘意义，实际上恰恰暗示了其无法进入中国主流身份认同的命运，是一种自相矛盾的解释。柯娇燕更倾向于把满人的诸种举措当做一种“文化建构”的行为，她发现，恰恰是在入关之后，鉴于满人的身份暧昧不明，故而必须从神话、信仰、谱系、语言方面重新加以梳理和认定，形成一个比较清晰的解释系统。“满洲”作为在 1635 年由皇太极统治的国家所确定的一种新的认同，其文化或种族“特性”完全是由皇权建构起来的。满洲人经历了从“种族”（race）到“族群”（ethnic group）再到“族性”（ethnicity）的构造过程。③

柯娇燕与欧立德的不同之处在于她不想拘守人类学式的“族群”认同理论，而是想从更为现实的文化建构模式入手去审视清帝的统治策略。这种对满人文化的灵活认识相对比较接近中国古人对夷夏关系的传统看法，不同族群的相处原则乃是基于一种文化而非种族的优劣标准。秦汉以后汉人对自身文化的高度自信也确实影响到了周边族群的判断，比如辽金元三朝都开始吸收汉地的文化制度遗产，但这并不意味着夷夏关系就一定只能采取一种单线向外传播的模式。夷夏之间文化对流和身份转换同样是题中应有之义，这也是清朝统治所依凭的重要经典根据。

我在此想补充一句，恰恰是因为要面对汉人极为悠久深厚的文化认同资源，满人统治者在入关后倍感压力，才开始模仿汉人建构其满洲世系的，比如对满洲源流的考察和对满族宗谱的纂修，以及对满语骑射风俗的重视，都是在面对汉文化萌生了危机感时所采取的应对措施。所以柯娇燕认为，“文化”建构而非“族性”认同才是清朝立国之根本，清朝统治者所采取的一系列文化政策，都只是一种维持治理的权益之计。

柯娇燕与其他新清史研究者的另一个不同之处在于她注意到了满人帝王具有一种“共主性”，其身份不仅是满人和汉人的君主，还兼具蒙古和藏地佛教领袖的地位。柯娇燕把这种“共主性”看做是建构合法王统（Legitimacy）的依据。④ 但柯娇燕的观点仍然服务于其清朝是“内亚”帝国的论述逻辑，或者说仍然强调清朝“共主性”的内亚特性，从而忽略了清朝在构建

性》，刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 124 页。也可参见宿迪塔・森：《满族统治下中国的研究新进展和亚洲帝国的历史书写》一文中的《族性》一节的讨论，刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 347-349 页。

① 汪荣祖就批评欧立德混淆了族群认同与国家认同的区别，他质问道：旗人在族群上当然自认是满人，然而满人与汉人同属一国，难道有不同的国家认同吗？参见《以公心评新清史》，载汪荣祖主编：《清帝国性质的再商榷：回应新清史》，台湾中央大学出版中心，2014 年，第 42 页。

② 罗新：《匈奴：故事还是历史》，《有所不为的反叛者：批判、怀疑与想象力》，第 125-126 页。

③ 参见刘姗姗：《文化是帝国的第二属性——关于柯娇燕文化功能的比较研究》，陈恒等主编：《新史学》第 16 辑《前近代清朝与奥斯曼帝国的比较研究》，大象出版社，2016 年，第 223 页。

④ 具体论述参见 Pamela Crossley, *A Translucent Mirror:History and Identity in Qing Imperial Ideology,* Berkeley: University of California press, 1999, pp.232-36.

“正统性”时对前朝传统的继承，以及这种继承与吸纳藩部政教资源之间如何构建出一种平衡关系。

二、混淆“统治”与“治理”的界线：“汉化论”与“内亚论”的深层误区

上一节涉及“汉化论”与“内亚论”的分歧，谈到双方争辩总是习惯从各自极端立场出发，议论均各有道理却又有意无意遮蔽了对方所持证据的合理性，遂造成无法化解的隔阂。我认为，这只是争论产生歧义的表层原因，其深层误区是混淆了“统治”与“治理”的界线。

“治理”这个词目前已相当频繁地出现在了各种学术讨论和政府文件之中，诸如“国家治理”“地方治理”之类的种种时髦说法几乎变成了人们的口头禅。在西方学界，“治理”（governance）概念及其相关实践也是一个方兴未艾的讨论热点。据学者查证，十五年前，“治理”还是一个相对陌生的概念，可如今在“谷歌学术”网络检索中，“治理”一词几乎和“政治”（politics）、“民主”（democracy）一样常见。① 近十年来，“治理”业已成为我国学界的一个研究热点，尤其是在中国共产党第十八届三中全会提出“推进国家治理体系与治理能力现代化”的改革目标之后，学界对“治理”问题的研究兴趣日趋升温。“治理”正逐渐取代以往的“统治”“管理”等概念，成为中国政府与学界共同聚焦与推广的政治术语。这是因为，“治理”理论的核心内容是阐述政府妥善处理国家与社会关系的规则与方式，恰好与中国政府强调“维稳”政策与实施“和谐社会”的目标相吻合。②

如果从词源的角度观察，“治理”源自希腊语，意为掌控（Steer）。柏拉图对该词比喻意义上的使用，以及在对话录中对“治理”话题的论证，成为较早阐释“治理”概念的文本，以后发展延伸到拉丁语及其他各种语言文化的表述当中。③ 经过现代转换，目前对“治理”的一般性定义是：通过机构、权力及协作以分配资源，同时调整或控制社会经济活动的过程。学界往往对“治理”理解的侧重点有所不同，如大多数人关注的是国家或政府行使管理的职能，另一种观点则认为应该更多注意“社会”层面的自治性资源的作用。④

至于“治理”与国家历史演变的关系，最惹人注目的是福柯对“治理术”的研究。福柯在上个世纪七十年代连续发表文章阐述自己对 18 世纪欧洲社会演变的见解，他所关心的这个时段恰好与清朝乾隆时期重叠。18 世纪的欧洲与清朝面临着同样的转型局面，这一时期人口开始迅速增长，给政府决策带来巨大压力，人口逐渐变为欧洲政府监督、分析、干预、调整的对象。一些相应的人口控制技术也被逐步创设出来，其中包括：人口统计，年龄结构指标，对不同预期寿命和死亡率水平的计算，对财富增长和人口增长之间相互关系的研究，刺激结婚和生育的各种手段，教育方式和职业培训的发展等等。⑤ 这就是福柯所一再倡导的“生命政治”研究。在福柯眼里，治理（government）的内涵已经发生变化，更趋向于从治安科学的角度体现其技术形式，要使国家强盛，人口问题或许是最活跃的要素，那么，健康、出生率、卫生等因素，就会

---

① H.K. 科尔巴齐：《治理的意义》，王浦劬、臧雷振编译：《治理理论与实践：经典议题研究新解》，中央编译出版社，2017 年，第 4 页。

② 参见文明超：《“新自由主义”的胜利？》，《读书》2019 年第 4 期。在各类历史研究论著中，“治理”也已经成为焦点词汇，比如在“新革命史”的研究领域，最近裴宜理对中共工作队的研究也被冠以“治理”史的名目，参见裴宜理：《革命的传统与适应性治理》，《苏区研究》2019 年第 4 期。

③ 柏拉图曾经说过：“当一个国家最象一个人的时候，它是管理的最好的国家”，又说“管理的最好的国家最象各部分痛痒相关的一个有机体”，参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986 年，第 197 页。这也可能是最早谈论“治理”的观点之一。

④ 臧雷振：《国家治理：研究方法与理论建构》，社会科学文献出版社，2016 年，第 23 页。

⑤ 米歇尔·福柯：《18 世纪的健康政治》，《什么是批判：福柯文选 Π》，北京大学出版社，2016 年，第 152-153 页。

理所当然地在其中找到各自的重要位置。[①]

18 世纪的清朝同样面临人口增长的巨大压力，治理技术也会产生相应变化，这种变化所导致的政府应对策略当然与欧洲有所区别，比如清廷并非从控制出生率和改善卫生环境入手去解决人口剧增的难题，而是更多地依赖税收制度变革，一条鞭法的实施就是针对人口增减或移动过快采取的一种解决办法。在治理方面清廷则强调多种经济作物的引进，而非像近代欧洲那样依靠卫生管控的方式减缓人口增长速度。

若搜检中国古典文献，早在《荀子·君道》中就已出现了“治理”这个概念，其中说到“明分职，序事业，材技官能，莫不治理，则共道达而私门塞矣，公议明而私事息矣”。这段话的意思是说“治理”是一种秉公而办的行政技术，与私人事务有着明确的界线。再看《汉书·赵广深传》中所言“一切治理，威名远闻”，《孔子家语·贤君》中“吾欲使官府治理，为之奈何？”都是自上而下地进行管制的意思。再看清代文献中的说法：“帝王克勤天戒，凡有垂象，皆关治理。”[②] 在这里帝王显然是主角，“治理”和天象有关，是帝王的一种统治技术，但这句话中的“治理”与“统治”还不完全是一个概念。清代严有禧《漱华随笔》中的一段话则说：“蒋德璟出揭驳之：‘……由此思之，法非不善，而井田既湮，势固不能行也。’其言颇达治理。”[③] 这是在推测处理政事可能会达到什么样的效果。

自西周瓦解，礼崩乐坏之际，孔子就已开始阐释和区分“统治”和“治理”的差别。在他看来，王者受命于天，以宗族家长的身份统治天下民众。亲情戚谊转化为民胞物与的情怀，这就是王道的基础。天命并非始终注定会落于某个特定王家，如王者失德天命即可转移，由有德者承受。王者属于天命化身人间之肉身，是天命的象征，代天命行仁道。王者受命于天构成一个传承谱系，即是“统”，“统”乃是“治”的正当性来源。仁政的实施需王者选择贤能之人量材分工，才能具体落实到“治”的层面。这就是帝王与文官共治天下的传统。[④]

费孝通发现，中国的统治模式与西方的法理社会区别甚大，是建立在一种礼俗制度的基础之上的。[⑤] 这种礼俗制度在上层的表现就是在特定时间段内要举行各种没完没了的礼仪，比如种类繁多的祭天祭地或祭祖的仪式。这些反复规训人体的仪式看上去既枯燥又无趣，在今人看来没有任何实用价值，与“治理”定义中所说的分配资源和控制经济等等具体职能完全不搭界，清朝皇帝却仍然乐此不疲地反复操演。然而这种“无用之用”却正是“统治”而非“治理”的特征之一。上层仪式的重复表演一旦渗透降格到基层，就变成了一种不完全借助文字传达的“习俗”，往往通过宗族或乡约等民间组织得以反复强化，构成乡民的身体记忆与伦理行为。从某种意义来说，基层的宗族或者宗教活动有时就是上层祭祀操演的一种“戏仿”。[⑥] 这套由上而下贯通成一体的礼仪制度和言行习惯，并非都属于所谓“治理”的技术范畴，其背后蕴藏着丰富的文化象征意义。

“治理”是一种行政技术，“统治”是为治理提供正当性或者叫“正统性”的一套支撑体系，

---

① 参见米歇尔·福柯：《生命政治的诞生》，《什么是批判：福柯文选 Π》，第 238-239 页。中国最近也掀起了“治理”研究的热潮，出版了不少著作，比较典型的如周雪光：《中国国家治理的制度逻辑：一个组织学的考察》，三联书店，2017 年。此书试图从“组织学”的视角观察中国历史和当代治理的经验及其教训。从具体的现实情境来看，也从侧面证实福柯“治理”向“治安”方向转变所具有的敏感性同样对中国研究有所启发，如你若在东北集安地区游历，就会满眼可见以下口号：“提升基层治理能力，铲除黑恶滋生土壤”。这句口号里的“治理”二字，因为与铲除黑恶势力连用，故其“治安”的色彩非常浓厚。

② 王士禛：《池北偶谈》卷 25，《谈异六·风异》，清文渊阁四库全书本。

③ 严有禧：《漱华随笔》卷 1，《限田》，商务印书馆，1936 年，第 6 页。

④ 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，三联书店，2015 年，第 14-15 页。

⑤ 费孝通：《乡土中国》，北京大学出版社，1998 年，第 48-53 页。

⑥ 费孝通：《乡土中国》，第 48-53 页。

两者构成互补关系，但有主次之分，“治理”作为手段应该服从于“正统性”原则的制约。

熟悉中国文化特质的人都知道，中国历代王朝对“统治”与“治理”是有意做出区分的。“统治”往往关乎顶层的形象制度设计，不仅包括繁琐的礼仪程序，也包括时间历法、正朔服色等沟通天地人象征意义的细微阐释。这些程式表面看上去显得无聊繁琐，常常充满各种谶纬臆说和祥瑞灾异之辞，[①] 但却是新兴王朝确立正统性的关键一环，不得怠慢疏忽。与之相配合的则是一系列具体行政控制技术，包括官僚机构的设置，基层公共空间的构建，地方组织与国家行政的边界应该设于何处等等制度性安排，都属于广义的“治理”内容。“统治”和“治理”相区别的关键之处在于，“统治”关涉到“正统性”的建立问题，而“治理”只是“正统性”的一种技术延伸和辐射手段，两者有着密切联系但不可随意混淆。

正因如此，早在汉代，“统治”与“治理”之间就已经出现紧张的状况。君权往往代表“统治”一方，官僚则常常站在“治理”角度判断问题，两者时常发生冲突，行政系统与专制君权之间的合作与对抗交替上演，屡现尴尬之局，原来作为政治中枢的皇权，一旦失去官僚系统的信任，即不能再拥有“核心”的合法性；反之，官僚系统失去君权的信任，也难以发挥其治理的功能。[②]

从“统治”的角度看，宋代以前正统性的建立主要集中在某位皇帝是否应该当政的阐释方面，各种谶纬异说的流行无不与此有关。北宋以后，文人政治兴盛，但军事力量孱弱，导致政教关系的重组与道德意识的复兴，政治变革和疆域维系都一度缺乏强有力的王朝意识形态支持。王安石改革的一个致命缺陷就是过于单纯强调国家力量的统摄作用，其改革政策只重效能而缺乏道德意识和基层礼仪的支持，难免遭到非议，进而造成北宋“统治”和“治理”之间的关系出现严重裂隙。

王安石认为制定决策的目的就是要达到实用的预期目标，政治无外是一种单纯的权力运作，衡量成功的尺度只看结果即已足够，选拔官员的标准也只注重办事效能的高低。而他的对立面如司马光及后来的新儒家程颐、朱熹等人都相信统治与道德密不可分，政治只有确保符合道德原则才是有价值的，决策应该建立在礼仪规范的基础之上，成功必须符合正确的教条，选拔官员也要视其能否身体力行某些道德准则。[③] 以理学为主导思想的宋代新儒家呼吁通过道德内省的训练改变政府的性质和管理方式，他们不厌其烦地主张先从皇帝的道德自我修炼入手，提倡所谓“格君心”，君王首先必须要做到正心诚意，然后推己及人地扩及到官僚知识群体，再推广到基层民众的生活当中，各种制度设计和运作程式只不过是道德自觉的延伸状态而已。

我们可以看到，北宋时期就已经形成了对“统治”和“治理”的差异性理解。王安石就坚持政府应该更多考虑为民众的社会福利做点实际工作，他采取的是国家统筹社会的模式，中央自上而下大包大揽，统一配置经济资源，这是一种纯粹的“治理”思路，几乎不考虑皇帝威权的道德性基础到底应该是什么这类比较玄虚的问题。后人就批评王安石“是以治国之道治天

---

① 汉朝推崇纬学，谶纬之说盛行，纬学最重要的目的就是论述刘汉的政治正统性，因为有大量论述刘氏天命的内容，包括东南王气说。关于两汉政治与正统性构造的关系，参见陈苏镇：《春秋与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，中华书局，2011 年。关于谶纬的起源和作用，参见钟肇鹏：《谶纬论略》，辽宁教育出版社，1991 年。孙英刚认为，直到唐末五代时期，皇家文献中仍充斥着各种辅佐论证王权正统的天命预言，包括历术和历数，黄旗紫盖、金刀之谶、阴阳灾异之论。参见孙英刚：《神文时代：谶纬、术数与中古政治研究》，上海古籍出版社，2015 年。又参见陈侃理：《儒学、术数与政治：灾异的社会文化史》，北京大学出版社，2015 年。这一时期的正统观基本被阴阳五行的神秘论所主导，没有多少后来才占主流的“道德”气息。

② 参见许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，第 47 页。孔飞力也发现，君权与官僚体系之间时常出现抵牾，导致系统运行出现窒碍的情况。参见孔飞力：《叫魂：1768 年中国妖术大恐慌》，陈兼、刘昶译，三联书店，2012 年，第 232-276 页。如果换一种表述，这就是“统治”与“治理”之间的矛盾表现。

③ 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，江苏人民出版社，2002 年，第 109 页。

下”，因为王安石设置三司条例司，直接越过地方守令发布青苗、保甲之法的指令，没有给予地方足够的运筹空间，导致政令贯彻的失败。其教训是“治国之道贵密，治天下之道贵疏”。①

司马光则更多地叩问执政者是否必须通过道德规训才能保证政体的合理存在和运行，他坚持道德教化比权谋利益更形重要，共同认可的价值观和道德标准是维系秩序的基础，通过捍卫和遵循道德准则，君主敦促官僚能够以身作则去自觉维持秩序，他们必须总是按照道德标准而不是权宜之计的功利心理采取行动。② 新儒家倾向于强调儒家道德思想中内向的一面，注重内省的训练，主张培育深植于个人心中的内在化的道德观念，这是一种更多考虑政权建立是否具有“正统”文化基础的思路，两者经常是对立的。③

清朝的大多数文人也延续了宋明以来“格君心”、行仁政的思路，强调“统治”和“治理”的区别关键在于皇帝一人的道德觉悟及其辐射效果如何，而不完全取决于纯属技术层面的刑名吏治业绩。这方面的例子可谓不胜枚举，如缪彤在《殿试对策》里面就说，帝王统御天下的“致治”之本，并不是“慎用人”“清吏治”和“均赋税”三项，这些都属“治术”层面，“致治”之本在于“人主之一心”。“致治”之要则是“人主之以一心行仁者是也”。又说“故善治天下者，不恃有驭天下之术，而恃有治吾心之道”。④ 明确把“术”与“道”分出高下之别。陆陇其在一篇名为《治法论》的文章中，也专门讨论王朝治理中“宽严烦简”的运用尺度与君心之仁的关系，认为前者属于“治术”一层，后者属于“治道”一端，前者应服从于后者。他说：“夫宽严烦简者，治之迹，而非治之本也；治之本，在皇上之一心。”汉唐宋之所以不符合三代之治的境界，就是因为“治道”未纯，那么如果清朝帝王想要超越前代，就必须“以至仁为心而无杂乎偏私，以主敬为心而无入乎怠弛”。⑤ 这才是宽严烦简治术背后的根本立意。

更有人把“统治”与“治理”的差异上升到“王霸之别”的高度。如俞长城在《王霸辨》一文中就指王霸之辨，辨之于心。“心有诚伪，则治有纯杂”，显然是把“治术”的优劣好坏寄托在了如何锻造纯净而非驳杂的“仁心”之上。只要人君之心已正，一旦推广到天下，礼乐刑政这些“治术”就会“无不并举”。与之相反，那些行霸道之人“本之不图，而规规于法制之末”。做到最好也只不过达于“偏陂驳杂之治”，若等而下之则不免乱亡的命运，这都不是“王道”之所为。只有“心贯万事，而无有不谨，无有不实，则王也”。“王道”的精髓取决于“君心正，则虽节目疏阔，不害其为王；君心不正，则虽治具毕张，不免于为霸”。⑥

从“治理”与“统治”或“正统性”构造有所区别的角度理解清朝皇帝的所作所为，可能使我们更容易体味清初帝王遭遇心理困境的深层原因。一个明显的例子是，一方面满洲君主需要继承金朝的遗脉，不断强调维护和延续满洲人的习俗，以防止汉人文化的过度侵腐，同时他们又必须汲取汉人统治的若干经验，包括模仿国号的设计与官僚制度的安排等等。这样就容易给人造成一种误解，好象满人君主一直想利用所谓“满洲特性”建立异质于汉人的统治，但事实证明，这种努力即使不能说完全以失败而告终，至少也是收效甚微。其根本原因在于，维持“满洲特性”只不过是“治理”技术的具体举措之一，国号的设定和传承才是“正统性”建立的集中表现。两者虽关系密切，却不可混淆而论。只要你进入到了中国文化设置的框架制约范围，那么，“正统性”构造要远远比属于“治理”层面的所谓“满洲特性”的维系和发挥更显重要。

例如努尔哈赤和皇太极都曾反复强调满人与金朝女真人的继承关系，警告丢失骑射传统的

① 陆世仪：《思辨录辑要》卷 12，中华书局，1985 年，第 123 页。
② 参见包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，江苏人民出版社，2001 年，第 257 页。
③ 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，第 141 页。
④ 缪彤：《殿试对策》，《皇清文颖》卷 25，清文渊阁四库全书本。
⑤ 陆陇其：《治法论》，《皇朝经世文编》卷 11，《治体五》，《治法上》，《魏源全集》第 13 册，第 463-466 页。
⑥ 俞长城：《王霸辨》，《皇朝经世文编》卷 7，《治体一》，《原治上》，《魏源全集》第 13 册，第 277-280 页。

害处，皇太极甚至指责金朝海陵王过度汉化的政策忽略了老祖宗的旧法。然而就在 1635 年，为了与女真人的历史传承做彻底切割，皇太极宣布禁止使用女真称号，易名为“满洲”。仅过数月，又干脆将国名由“金”改为“清”。在年号的设立上，清朝君主基本上延袭了“受命于天”“德性治国”的中原王朝准则和理念。其使用的四个年号，天命、天聪、崇德、顺治，均参照汉家改元的传统，明显是汉人臣僚的建言所致，皇太极更是屡言“德行”的重要。他指出商纣王、周幽王、秦始皇、隋炀帝、金海陵王和明万历皇帝都是沉迷女色、贪敛财物、不理朝政、用人无道的失德之君。因此满洲对辽东的征伐就是顺应天意的道德举动。皇太极的这番表白在逻辑上很符合先秦以来得道多助失道寡助的传统训条。皇太极还援引太公望的例子劝诱关内汉人投诚。入关后多尔衮的功绩也被抬升到了周公的地位予以赞颂。他本人则表现得貌似谦逊退让实则欣然接受，入城四个月后，以顺治帝名义颁布的敕令，更声称多尔衮平定中原的功绩实际上已超过了周公。①

由此可见，这些对汉人先王形象的不断“戏仿”正是遵循中国正统性的表现，维护“满洲特性”则不过是一种“治理”技术的权宜之举，是服从于建立新朝正统性需要而存在的，并不是立国的根本性要素。②

非汉人族群的统治对汉制的不断模仿，虽有大量史料佐证，但并不意味着其采纳的是清一色的汉人经验。尽管何炳棣曾大力赞扬唐代对外来文化的吸收，但在看待清朝历史时，他的“汉化论”却坚持宋明以来以儒教为核心的正统论立场，基本上采取的是“宋学”的视角，是一种“文化主义”优先的策略考量。

“汉化论”没有意识到，在非内地的地区如北方蒙古及西北新疆、西藏地区，儒家教化往往难以深入其中。陈宏谋主政云南时曾经在非汉人区域力推义学和乡约，但最终结果大多仅能落实于少数苗人聚居区，难以向更多样的族群扩散，所以其在少数民族地区推广儒学教化的实验总的来说收效甚微。③清朝几乎有一半地区基本属于儒教化外之域，这早已是个不争的事实，“汉化论”对此现象的解释基本上无能为力，因为所有的“汉化论”研究处理的都是内地问题。④

与之相较，“内亚论”强调清朝对边疆的治理技术和功能，这点确实为宋明王朝所欠缺，因为宋明两朝的疆域远不如清朝广大，当然更谈不上有完善的边疆治理方案。然而“内亚论”却经常把“治理”技术等同于“统治”，没有看到真正的统治是需要一种象征性体系加以支撑的，因为每个文化架构都需要一个神圣核心，高度统摄各类政治、文化和社会因素，这种核心被称之为“主导性虚构”，包括文化观念、各种典范礼仪、宗教象征隐喻等等。这套程序正是历代王朝建立“正统性”的基本条件，清朝自然也不例外。⑤

林毓生也意识到了普遍王权（universal kingship）对中国传统文化和社会具有高度的整合性。它是一个根基已深的、为不分畛域的诸多相异思想学派所共同采纳的预设，中国的传统文

① 参见戴福士：《走向另一个唐朝或周朝？顺治时期中原人的观点》，司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》（上卷）《从明到清时间的重塑》，三联书店，2009 年，第 93-94 页。

② 欧立德就曾强调满人入关前采取了既维系金朝的祖宗之法又采纳汉地制度的双重策略，但他没有辨析这种做法其实含有“治理”与“正统性”的微妙差异，所以他才把属于“治理”层面的举措，误当做了满人立国的根本性因素加以强调。参见欧立德：《这将是谁人之天下？ 17 世纪初叶满人对历史进程的描述》，载司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》（上卷）《从明到清时间的重塑》，第 42-58 页。

③ 罗威廉：《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，陈乃宣等译，中国人民大学出版社，2013 年，第 597-606 页。

④ 中国学者目前比较多地讨论清朝君主是否认同中国的问题，也大多采用的是“内地”视角，比较早地观点可以参看何炳棣的论著，较近的代表性研究有郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005 年第 4 期；黄兴涛：《清代满人的“中国认同”》，《清史研究》2011 年第 1 期。

⑤ 新清史内部对此有明显的分歧。欧立德主要是从“族群”角度出发强调清朝的统治特性，柯娇燕则已经注意到了清朝统治的“主导性虚构”的特征，但她不是从“正统性”建立的角度加以论证，反而认为这些“主导性虚构”的所有内容都是被“建构”出来的，这点与我的观点略有不同。

明几乎没有摆脱这一预设的可能性。[①] 普遍王权一旦瓦解就会导致社会—政治和文化—道德秩序的崩溃，人们的道德感就会变得迷惘、模糊以致难以致力于公民品德（civility）的培养，社会和道德反常现象风靡一时，人生不再有明确的目标。[②] 五四时期全盘性反传统主义的崛起也与此有关。[③] “普遍王权”与“主导性虚构”的意思相当接近，都是要证明君主称号的拥有并不是单纯占据一种肉身性位置这般简单，而是具有凝聚社会文化道德意义的象征符号。

最近有学者提出回到“国家建构”理论去探讨清代的制度转型，从斯考切波“找回国家”到查尔斯·蒂利和福山的“国家建构”（State Building）设想，再到杜赞奇、李怀印最近的研究都强调国家动员能力对社会资源的榨取与整合作用。[④] 这是对近些年借助“公共领域”与市民社会理论，过度突出“地方自治”作用的观点发起的一波挑战和反思热潮。

实际上，国家由上而下扩张的行政化速度不断加快的确是清代的一个总体特征，但是因为在“大一统”格局形成之后，清朝疆域版图呈现出的多元化样态使得传统国家治理技术一度出现力所未及的状况，地方自主空间借此机会确实有一定程度的延展。即如江南市镇自明代以来就有迅速增长的趋势，清代仍保持连续弥漫扩散的势头，其构成的基本网络与国家行政区划并不一定重叠一致，国家行政区划也无法完全把这种网络区域全部纳入治理系统，即是一个极好的证明。[⑤] 故如何平衡地看待国家渗透和地方自主态势之间的关系仍是一个值得深思的课题。

孔飞力教授提出，应该把现代国家长期演进的“根本性议程”或“建制议程”（constitutional agenda）的发展放在中心讨论的位置。孔飞力想要回答的“根本性议程”是近代中国政治参与、政治竞争与国家建构的问题。[⑥] 那么，在清朝统治的二百多年时间里，什么才是其“根本性议程”呢？我的看法是，如何处理好王权“正统性”的建立与国家“治理”之间的关系才是清朝长期面临的最为根本性议题。而清朝初建之时，这种带有非汉人色彩的正统性与前朝的延续和区别到底是什么则应成为思考的重中之重，对“治理”技术演变的探究须置于相对从属的地位。[⑦]

三、清朝“二元理政”模式对辽金体制的继承性

要想弄清楚清朝的“正统性”在哪些方面有别于前朝，就需要理解清廷采取的“正统”构造策略并非是基于宋明以来强调种族区分的“夷夏之辨”立场，故其“正统性”的风格就不可能仅仅呈现出儒教的单一色调，而是混搭融入了聚居于内地及周边疆域的少数族群思想意识和文化想象。换言之，清朝“正统性”并非是一元性的儒教体系所能概括，而是融合了不同族群的多样特征。

清朝“正统观”具有多元特性这一思路受到了辽金史研究“二元论”解释模式的启发。魏

---

① 林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社，1988 年，第 22 页。

② 林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，第 29 页。

③ 林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，第 17 页。

④ 参见刘文鹏：《回到国家建构：对清代历史研究中帝国主义路径的分析》，《史学理论研究》2017 年第 2 期，最明显的例子是福山的近著直接用“国家构建”（state building）与“治理”（governance）联系起来做了书名。参见弗朗西斯·福山：《国家构建：21 世纪的国家治理与世界秩序》，郭华译，学林出版社，2017 年。最近李怀印出版的新著也用了与“国家构建”相当的概念，参见 Huaiyin Li: *The Making of the Modern Chinese State 1600-1950*, Routledge，2019。关于现代国家建设对基层资源的侵蚀和榨取在中国的表现，可参见杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社，2003 年。

⑤ 王家范：《明清江南市镇结构及历史价值初探》，《明清江南史丛稿》，三联书店，2018 年，第 3-24 页。

⑥ 孔飞力：《中国现代国家的起源》，陈兼、陈之宏译，三联书店，2013 年，第 4 页。

⑦ 杨念群：《如何诠释“正统性”才是理解清朝历史的关键》，《读书》2015 年第 12 期。

特夫和冯家昇在《中国社会史——辽》一书中提出“征服王朝”（dynasties of connquest）的概念，质疑异族王朝不可避免地走向汉化（sinicization）这一传统命题，他们认为二元性（duanity）是辽朝（在不同程度上也是金、元、清三朝）政治、经济、社会、文化诸层面的一个共同特点，进而把辽朝定义为既不同于传统内亚部族文化，也不同于中原文化，而是融合二者的第三种文化（a third culture）。①

辽朝的“二元性”可以概括出以下几个特征：（1）辽朝控制的疆域大致可分为农耕和草原两大区域；（2）在借鉴汉地制度管理农耕地区的同时，契丹以部族为基础的政治军事组织也被保留了下来，形成了政治上的二元体制；（3）游牧经济与农业经济并存；（4）不论是契丹贵族还是平民都没有放弃传统的生活方式和宗教信仰，与王朝统治下的汉人社会区别明显。②

魏特夫总结出了中国社会的两种基本模式，第一类是在公元前三世纪首次出现的中华帝国模式，由秦、汉、隋、唐、宋、明为代表；第二类出现在辽金元清四大“征服王朝”时期，其中存在着以辽朝为主的一种亚型（为草原游牧民族所征服），和以金朝为主的另一种类型（为农业民族所征服）。中国两千年的历史一半可以归入“典型”的中国模式，另一半则可以归入征服模式。秦汉隋唐这四个王朝代表“典型”帝制中国社会的早期和晚期正统模式，辽金两个王朝代表征服模式的两个主要亚型，即在文化上抵制的亚型（辽）和在文化上让步的亚型（金）。③

魏特夫反对直接延用汉族总是融化（absorb）游牧民族这个经典命题，而引入涵化（acculturation）概念，主张把涵化与同化（assimilation）区别开来。同化有时是涵化的一种形态，在涵化方面的所有例子中，也应当把涵化同传播分别开来，传播只是涵化过程的一个方面，因为两种文化的完全聚合（margin）仅仅是许多历史可能性中的一种。只要完全的社会融合（fusion）没有完成，文化上的差异就将继续存在。文化接触必须考虑“既有接受的特性又有排斥的特性”，文化交流过程的结果，可能不是创造出一种新的均质的文化，而是并存着两种互相适应且生存于伴生关系中的文化，“融合的结果可能会产生与其父本（作为来源的）文化非常不同的结构”，形成“第三文化”。④很显然，魏特夫更倾向于汉化过程并非是一种机械式的积累，本地文化与外来文化双方在接触后都会发生改变，在相互调整中产生出第三文化。这种文化保留了某些原来的成分，另一些成分则以新的面貌出现或完全消失。辽代的政治和军事组织，它的授职仪式等等，既不是传统的契丹式，也非传统的中国式，而是结合了两种文明的各种成分。

中国各征服王朝的文化交流是复杂的相互渗透过程，辽、金、元、清各朝对汉族文化成分的接受一直是有选择的。这些王朝是否成功——部分地重建他们建立王朝之前的文化——主要取决于各征服民族对汉人生活方式的抵制程度，一个“征服王朝”对中国文明的诱惑屈服得越少，它保存其以往部落传统就越多。同时魏特夫认为，游牧与农耕文明的对立是非汉人族群拒绝“汉化”的一个重要条件。他承认，融合最为成功的满洲人，是在征服中国的部族中最少具有游牧性的族群。⑤

关于农耕与游牧的“二元性”特征的划分，其实早在《礼记》中就有反映。《礼记》把是否“粒食”和是否火食看做是文明与野蛮的区分标志，粒食是指农耕民族的生活习惯，与游牧民族的生食肉类习俗截然不同。《礼记》中有一段话说的很明白：“东方曰夷，被发文身，有不火

---

① 参见林鹄：《南望：辽前期政治史》，三联书店，2018 年，第 2 页。

② 参见林鹄：《南望：辽前期政治史》，第 13 页。

③ 魏特夫：《中国社会史——辽（907—1125）：总论》，王承礼编：《辽金契丹女真史译文集》，吉林文史出版社，1990 年，第 44 页。以“农耕”和“游牧”两种生产形态区分夷夏之别的看法一直被一些当代学者所继承，最近的例子可以参见韦兵：《完整的天下经验：宋辽夏金元之间的互动》，北京师范大学出版社，2019 年，第 21-34 页。

④ 魏特夫：《中国社会史——辽（907—1125）：总论》，王承礼编：《辽金契丹女真史译文集》，第 9 页。

⑤ 魏特夫：《中国社会史——辽（907—1125）：总论》，王承礼编：《辽金契丹女真史译文集》，第 25-26 页。

食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”在这段话中出现了两个关键词，一个是“不火食”，另一个是“不粒食”，“火食”意思是吃熟食，“粒食”是指吃稻谷米饭，标志着进入了农耕社会。“不火食”和“不粒食”说明蛮夷戎狄或者尚处于四处游牧的流荡状态，或者还处于刀耕火种的原始阶段，自然不配做农耕社会的正式居民。①

许倬云也认为，北方族系进入中国常采取二元的统治机制。他在《万古江河：中国历史文化的转折与开展》中有两节涉及清帝国的性质，即《北方族系进入中国常有二元的统治机制》和《清帝国的行政系统是双轨制》，但许倬云只是从行政体制上看出清朝统治具有二元体制的迹象，实际情况却远为复杂。②

姚大力基本上延袭了魏特夫的划分方法。他认为中国历史上本来就存在着两种国家建构模式，一种是内儒外法的专制君主官僚制，另一种则是以辽、金、元、清等政权为代表的内亚“边疆”帝国体制，“中国”最终就是在这两种国家建构模式反复撞击与整合的过程之中形成的。③ 但姚大力的问题是把辽元清的制度混为一谈，忽略了三者之间仍然存在着巨大差异，清代渗入汉地进行控制的程度显然要远高于辽金元时期，满人的统治形态基本上已不是辽代的二元体制所能概括和描述，而是一种更为复杂多样的历史构成状态，不妨看做是辽金元二元体制的升级版。

辽朝和清朝的区别具体体现在，首先辽朝并没有全部占领汉人统治的核心区域如江南地区，南北两个政权长期对峙，宋朝所具有的文化正统性显然具有压倒性优势。清朝则是实现了大一统格局，不但必须肩负起传承汉人正统的使命，而且因为其实际控制的疆域达到了有史以来最为辽阔的程度，故对其统治区域呈现出的复杂特点并非以农耕和游牧的二元对立性就能全面加以把握和描述。

叶高树则从“政治文化”的角度看待清朝的“二元体制”，他认为，在研究方法方面，长期以来，史学界探讨满洲君主统治中国的切入点，基本上可以概括为“征服王朝”与“汉化”模式两大主流。“征服王朝”理论凸显出征服者的自我意识，“汉化”观点则坚持外族统治下汉文化价值的主导作用，这两种观点各有侧重。可尝试将之视为问题的一体两面。对于以“异族”身份统治中国的满人而言，保持本民族特色与学习接纳汉文化并无矛盾之处，因为政策的主导权始终操控在统治者之手，清朝统治政策实兼具本民族意识的“征服政权”特征，以及汉文化内涵。

如果仔细观察清朝前期历史发展的趋势就会发现，时间越往后，“中原政权”的特征似乎越为明显。就统治政策的制订而言，自始至终“征服政权”的特征并未有所减弱。满洲统治者特别注重汲取历史经验，他们一方面从辽金元三朝的征服历史中寻求统治中原的借镜，另一方面则在汉人王朝的历史传统中，探索长治久安之道。这种两者交互为用的统治意识，则非以单向思考为主轴的“汉化”观点，或是着重二元并立的“征服王朝”理论所能完全涵盖。唯有将“征服王朝”政权与“中原政权”两大特征结合，视为两者同时呈现，并因实际需要随时调整其策略运用，再用以检视若干政策的拟定与执行，对于清朝前期文化政策的研究，始能另有一番新的诠释。④

从实际而言，“二元理政”体制并非是非汉族群的发明，秦汉实现了中央集权以后，多数王朝的主体制度开始转为郡县制，但宗藩体制仍以羁縻的形式被保留了下来，构成了“二元统治”

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记疏》卷 12，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

② 许倬云：《万古江河：中国历史文化的转折与开展》，上海文艺出版社，2006 年，第 261-263 页。

③ 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，三联书店，2018 年，第 155 页。

④ 叶高树：《清朝前期的文化政策》，稻乡出版社，2002 年，第 14 页。

格局。其中最重要的变化就是，宗藩制度中藩的主体和重点由同姓（或异姓同族）诸侯转变为“异族”统治者。这样一来，秦汉以内地宣示文德为核心抚绥四夷的框架就成型了。① 古代中国一直有“藩汉”并举的传统，到唐代尤其如此②，这种“二元制度”包含着农耕—游牧之异，也蕴含郡县—羁縻之别，更有封建—郡县的二元构想在起作用。

费孝通还有一个发现，中华民族之所以形成多元一体的格局，其中一个重要原因是汉族与少数族群在不少地方的聚居呈现出的是一种“马赛克式”的交错混居状态，或者说是一种穿插式的分布。③ 这种混合型分布格局并不适宜套用西方人类学族群界线分明的理论去进行解释。

自秦朝实行编户齐民政策以来，各个朝代都希望在尽量扩张疆域的情况下做到赋税制度统一，并尽可能延伸到非汉族的地区，这才是“大一统”格局的本义，但具体实行起来却困难重重，很难按照预先构想顺利推进。特别是到了宋朝，汉人被非汉人族群不断逼压，被迫退入南方地带。只好以“夷夏之辨”的思维构建起与北方王朝对峙的严格壁垒。从疆域划分上看双方的对峙构成了南北区隔的二元格局。明代更是基本沿袭了宋朝的地理区划，疆土治理体制分军事（卫所）和行政（州县）两大板块，分别隶属于行政系统即六部—布政使司—府—州—县，军事系统即五军都督府—都指挥使司—卫所两大体系。这也是一个鲜明的二元体制治理框架。虽然这两套系统可以相互转化，但长期在耕地和户口管理上各不统属，相互独立。这种二元设计一方面对外采取的是以长城为界，把农耕区域与游牧区域隔绝开来的做法，继承了宋代夷夏之间严辨界线的意识，对内则采取军事行政二分结构，基本目的还是想通过严格区分南北族群以标榜汉文化的优越感。④

清代入关之后基本废弃了以长城为界区分夷夏族群的明代思路，由明朝构筑起的边疆防御体系已完全丧失了军事功能，甚至在长城周边形成了新的贸易交流地带。满人与汉人的异质性使得清朝君主必须兼具一种全新的双重统治能力，其表现出的二元性特征比辽代更加繁复多样，远非相对简单的农耕—游牧对立模式所能解释。清朝统治的二元性特征在诸多方面均有表现：如充满张力的议政王大臣会议与皇权体制，清帝身兼“世俗君主”“转轮王”“文殊菩萨”等多重形象，八旗制度与内地行政体系的二元分野，满人八旗与汉人绿营之别，打破了辽代“捺钵”游牧体制的“宫廷—园林”二元理政模式，满汉官员地位的差异，满洲祭礼与汉人祭礼的对立与兼容，以及遍布北京城内的佛寺道观与喇嘛庙的交融互渗格局等等都是“二元体制”发生作用的例子。⑤

清朝实现的“大一统”格局不是单一民族体制下的统一，而是多民族凝聚而成的共同体。因以“异族”身份进行统治，清帝摒除了宋明以来基于夷夏之辩的民族划分模式，不以种族隔离对峙为思考导向，力求包容多民族于同一空间之中。意图实现疆域“一元”之下的文化“多

① 张永江：《清代藩部研究：以政治变迁为中心》，黑龙江教育出版社，2014 年，第 9 页。

② 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族大学出版社，1999 年，第 54 页。

③ 费孝通：《中华民族多元一体格局》，第 30 页。

④ 顾诚：《明帝国的疆土管理体制》，《隐匿的疆土：卫所制度与明帝国》，光明日报出版社，2012 年，第 48-71 页。有学者也发现，明代东南沿海卫所虽坐落在各府州县之内，却并不隶属于民政系统，而是受另一套体制的约束。参见宋怡明：《被统治的艺术》，钟逸明译，中国华侨出版社 2019 年，第 114 页。

⑤ 实际上，新清史学者在讨论清朝性质时强调“内亚”的重要性，其实也包含着把清朝统治看做是“二元体制”的倾向。如直接以“新清帝国史”命名的论文集里，许多文章都在讨论“二元统治”的问题。参见 James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark. C. ELLiott and Philippe Foret, *New Qing Imperial History, The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, London and New York: Routledge Curzon, 2004. 也有学者发现，俄罗斯在与奥斯曼帝国的竞争冲突中俄国沙皇一方面强调自己是罗马恺撒传统的继承者，是东南欧东正教徒的保护者，但在非俄罗斯民族地区，宗教使命就会让位于保持该地的传统与多样性，俄皇一方面推行“俄化”政策，在西伯利亚地区却同时采取放任政策，仅仅要求其象征性进贡皮毛等物产，扩张疆域的目标优先于汲取人力和税赋。参见尹钛：《帝国与多样性的治理》，《读书》2019 年第 2 期。

元”。不同习俗文化的差异性与政治疆域的一统性被有效结合了起来。[①]

问题在于，以上对清朝二元体制沿革脉络的梳理，仍然侧重于“治理”观察的角度，关注的是清廷在行政管理技术层面的种种设计与实施经验。须知一个王朝从建立到维持统治的深层秘诀，远非罗列“治理”层面的种种业绩就能有效说明，尤其是清朝这个融汇了不同族群和异质文化，实际占有和控制历史上最广大疆域的王朝，其统治的密码就更加难以被轻易破解。

四、清朝“正统”的多元特性是如何形成的

前文已提及，要想真正理解清朝统治的独特性，就必须仔细辨析“统治”与“治理”之间的差异，特别需要把“统治”的内涵置于“正统性”的框架之内予以观察，而不能仅仅从“治理”的技术层面进行解释。清朝统治的广大疆域包括内地和藩部两个地区，其“正统性”也不可能仅仅依赖内地单一的儒教信条加以维系，而必须充分顾及藩部领袖与民众的信仰态度和生活习惯。

“汉化论”与“内亚论”各持己见争执不下的一个重要原因是，何炳棣虽然明白指出，满族对创造一个包括满、汉、蒙古、藏及西南诸省土著民族的帝国所作出的杰出贡献，但他并没有辨明，这种统治与以往朝代究竟有何不同，反而更加突出强调“满族之所以能在很大程度上取得成功，就在于其运用了汉族传统的政策和制度，他们和非汉民族的联系，也许与唐朝以来汉族统治的传统观念有所不符，但这并不意味着他们统治政策的核心不是依据汉族的政治原则”。[②]“内亚论”则坚持满人拥有自己的民族特性，与汉人文明相互异质不可兼容。双方各执一辞，互不相让，其实各有道理又各具偏狭性。我们不妨换个思路，尝试把双方的分歧化解并统一到一个新的诠释框架之内。

我提出的一个整合性解释是，清朝建立起了有别于前朝的“正统”多元特性。所谓“正统”多元特性是指，一方面清朝继续沿袭内地儒学传承的历史谱系，主张尊崇宋明儒学的思想遗产，对理学教义大加推崇；与此同时，清廷通过在蒙藏地区汲取藏传佛教信仰，确立起了与儒教正统思想相互兼容的新型“正统观”。

在深入讨论这个问题之前，我们需要搞明白到底什么是“正统”。据饶宗颐的概括，“正统理论之精髓，在于阐释如何始可以承统，又如何方可谓之‘正’之真理”。[③]用现代语言表述，一个皇帝如果想拥有“正统”就必须具备两个条件，一是权力的来源要非常明确；二是权力的使用要具备足够的德性，有时还需要蒙上一层神秘色彩。第一点表明，历代皇帝需要想方设法验证自己是“承天受命”，不是随随便便获得了权威，另外必须证明自己建立的政权具有推行道德意识形态的足够能力，这往往由当时的士大夫阶层确定基调，他们拥有裁量评判君主是否拥有德性的权威，这种权威的获得经常被冠以“道统”之名。

毫无疑问，这套“正统”规则是由宋明以后的儒生制定和主导的，他们逐渐获得了对君主举止言行是否具有正当性的道德监控权。但是这套规则并不适用于汉唐时期的君臣关系，因为在这两个朝代中，儒学并非君王接受的主流思想体系。汉唐君主承接天命时大多信奉阴阳五行的循环预言，服膺于谶纬制造的迷思，那仍是术数预言横行无忌的时代，权力的使用经常不受

---

① 马戎认为中国几千年来在处理族群关系中具有把族群问题“文化化”的传统，但是近代在新的历史条件下开始吸收欧洲把民族问题“政治化”和制度化的做法。因此，如何处理好“文化多元”与“政治一体”的关系成为一个重要课题。参见马戎：《理解民族关系的新思路：少数族群问题的“去政治化”》,《北京大学学报》2004 年第 6 期。

② 何炳棣：《捍卫汉化：驳罗友枝〈再观清代〉》,《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 21 页。

③ 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996 年，第 76 页。

道德感的约束，直到宋代才开始逐渐进入宗教“去魅”的阶段。[①] 因此，士人真正以道德规条频繁训导帝王应该是从北宋以后才开始的，特别是君主受到儒家“格君心”的启示，个人道德水准的高低变成了衡量其权威是否具有“正统性”的重要标尺。然而这种以道德内省为支柱的儒家正统观只能适用于汉人聚居之地。在此特别需要强调的是，儒家“道统观”的建立与“夷夏之辨”思想重新被激活和强化密不可分，这就意味着宋代“正统观”是建立在排斥非汉人族群的极端心态基础之上的。

与之相对应的是，这套“正统观”被确立的同时，也是汉人政权军事征伐能力最弱，疆域控制范围最为偏狭单薄的时期。这就导致宋代“正统观”的建立往往是以标识汉人文化的优越与非汉人族群的野蛮为前提，两者处于非此即彼的二元对立状态。这套“正统”标准适合于宋明，但显然不适合元清。理由是，元清两朝恰恰是非汉人族群入主中国，如果单纯延续宋明的“正统观”，无异于把自己割裂出祖先的文化传承谱系之外，失去了立足的根基。与此同时，元清两朝在疆域拓展方面先后实现了“大一统”局面，与宋明君臣严守夷夏区隔的思路完全不同，清朝必须顾及非汉人族群的文化传统和现实利益。其基本预设是，清朝占有了比明朝几乎大一倍的领土，居住于这片土地上的族群多元纷呈，绝非用一种儒家人文化的“道统”所能同化了事。边疆广大地区的民众更容易接受相对神秘的宗教信仰，并在其规范之下从事日常活动，这也是“汉化论”无法具备足够说服力的地方。清朝有别于宋明之处乃是在于必须建立起一个截然不同于宋明王朝体系的“正统观”，特别是要满足普通民众对神秘信仰的祈求，才能获得非汉人族群对清朝皇权的认同，否则无论在思想上还是在实践上都难以真正实现“大一统”的目标。清朝帝王基于如此考虑，才在原有以儒教思想为主导的“正统观”之中斟酌融入了藏传佛教的价值体系，这套体系可以克服宋明以来儒教“正统”缺乏神秘威慑力的弱点，以满足对非汉人区域的统治需要，对清朝皇家的新型正统观也是一个有力的补充。清朝统治者对藏传佛教的态度，不能简单地归结为尊崇和笼络，而应从重建“正统观”的角度予以认识，因为尊崇和笼络只是就“治理”层面而言，而若从清朝建立“正统观”的角度加以理解，其统治性质却远为复杂。

新清史的某些学者对清帝统治藩部策略的特殊性已经有所察觉。他们提出清朝皇帝拥有多个面孔，每张面孔都分别昭示着不同的权力内涵，扮演着迥异于宋明帝王的政治文化角色。柯娇燕就发现清朝皇帝通过“转轮圣王”信仰，与喇嘛共同负责将佛祖的意志传达给世人，皇帝本人则犹如“圣王”转世，地位居于喇嘛之上。据此柯娇燕提出了清代普世皇权具有“共主性”（Simultaneities）的观点。在柯娇燕看来，各种类型的统治方式在不同的地域空间和价值体系中发挥着不一样的作用，同时也勾勒出清代帝制在历时性方面的重叠性。那么共主皇权模式的运用，或许能帮助我们避免错误的二分法和矛盾对立看法。[②]

中国某些学者则批评柯娇燕建构清帝的“共主性”并未能证明清朝拥有独特的内亚性质。沈卫荣就指出，自元朝直到明代，藏传佛教一直受到皇家尊崇，作为少数民族的元代皇帝自不

---

① 参见孙英刚：《神文时代：谶纬、术数与中古政治研究》，上海古籍出版社，2015 年。

② 柯娇燕：《中国皇权的多维性》，刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，第 68-69 页。柯娇燕在另一篇题为《比较视野下清朝皇权的多维性》文章中，更是把清朝皇权置于与奥斯曼帝国和俄国的“共主性”的框架下进行比较研究，参见陈恒主编：《新史学》第 16 辑《前近代清朝与奥斯曼帝国的比较研究》，第 151-158 页。柯娇燕把这种“共主性”看做是建构合法王统（Legitimacy）的依据。具体论述参见 *Pamela Crossley, A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology,* Berkeley: University of California press1999, pp.232-36。柯娇燕的观点得到了一些学者的赞同，如何伟亚在《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》的第二章标题就是用了“多主制：清帝国、满族统治权及各领土之间的关系”，社会科学文献出版社，2002 年。关于清帝形象的多维性讨论，参见安子昂：《藏传佛教与清朝国家关系研究的回望与反思》第五节《清帝宗教形象的多维度解读》，达力扎布主编：《中国边疆民族研究》第十辑，中央民族大学出版社，2017 年，第 249-250 页。

用说，即使是明代的汉人皇帝如明成祖也是一位虔诚的藏传佛教徒，他在位时不但来自西藏的大量喇嘛被封为法王、国师和西天佛子等各种头衔，更有数千西藏喇嘛长期居京传道。最为重要的是，清朝皇帝拥有“文殊菩萨”称号并不能给予其“中国汉地皇帝”以外更多的政治意义，甚至反而把它的统治地域限定在了汉地，因为西藏和蒙古分别是观音和金刚手菩萨的化土，不属于文殊菩萨管领的范围。从宗教意义上说，观音菩萨或者金刚手菩萨的化土与文殊菩萨的化土并无高下之分，推崇大清皇帝为文殊菩萨化身，表明的更可能是藏传佛教徒们想在西藏、蒙古与大清之间建立一种平等地位的美好愿望。“由是观之，把大清皇帝推为‘菩萨皇帝’显然不可能如‘新清史’家们所期待的那样，是藏传佛教徒专门为乾隆皇帝创造出来的一套‘帝国意识形态’，并以此作为他统治一个巨大的内亚帝国的一种方便。”①

钟焓更是认为，清朝君主被认定成“文殊菩萨”和“转轮王”只具有私人崇拜的性质，或者纯出于安抚藏区信仰的需要才坦然接受，他们并不刻意在公开场合宣扬这一私密性身份，只是在宫廷的隐秘场所求道修法。那些《清高宗文殊化身图》之类的画像也在相当有限的空间公开悬挂展示。钟焓特别指出，在观察清朝君主名称的多元性时，有必要先分辨清楚哪些是属于其主动的“自称”，哪些则仅仅属于对“他称”的一种接受，尤其应该关注那些“他称”性称呼究竟是在何种具体的政治语境中才得到使用。在目前所见的朝廷致藏区黄教高层及地方统治者的敕谕中，清朝君主通常均只自称为皇帝，并不加上“文殊菩萨”或“转轮王”的名号。唯独西藏地方政府有时在收到敕谕，再将旨意向下转述传达时，才相应补上这类称衔，这表明清朝君主完全清楚相关名号存在着“自称”与“他称”之别，故在原旨的“自称”场合时使用皇帝称号，但并不禁止对方添加这类“他称”名号。②

那么，清朝对边疆的统治到底只是限于一种技术性的治理考量，还是具有一套坚实的“正统性”思维呢？我想争论的双方都各有道理，但仍然各持一端，需要提出一种超越二元对立的视角。我的看法是，要理解清朝皇权到底构建的是照搬前朝的单一“正统性”，还是基于边疆统治需要另起炉灶发明了另外一种“正统性”，我们仍需回到“正统性”的定义重新加以思考。

饶宗颐强调，“正统观”的精髓一是“承统”，二是“德性”。而“承统”又需从王朝占有的实际疆域范围大小进行甄别确认。在我看来，皇权要真正拥有“正统性”还必须具备两个要素，一是必须具有“承天受命”的资格，二是必须因具有道德而深得“民心”。在疆域面积的拥有上明清两朝的差异不言自明，明代奉行“夷夏”分离的策略，故对汉人居住区的统治几乎成为其全部施政的基础，对此之外的区域并不特别关注或者根本无力顾及。所以其建立“正统性”的核心思想自然源于宋代的“道统观”，要求皇权拥有足够的神圣性和由此延伸出的道德治理能力。可是清朝皇帝的处境则完全不同，他常常要对广大非汉族疆域实施有效统治，故必须尽最大努力兼顾内地与边疆的政治社会与文化特点，建立起包容不同族群文化的正统观念。他的任何举动都带有“承统”的意义和性质，不可能仅仅拘囿于私人范围的个人兴趣，这是帝王与普通宗教信仰者的最大区别之所在。从帝王的角度观察，对私人与公共事务的安排不可能不分主次，在大多数情况下清帝对公共仪式的重视程度肯定会高于私人的兴趣爱好。

清帝要真正建立起异于前朝的“正统性”就不能仅仅强调拥有比前朝更广大的疆土，因为这只是涉及到了“大一统”观念中地域“大统一”这个层面，还须开掘“正统性”的核心内蕴，即必须在“承天受命”的能力和资格方面大做文章。同时因为清朝占有了远比明朝更为广阔的空间，所以其“正统性”的建构显然不能拘限于内地儒教的“道统”资源，而必须兼顾广大少数族群地区的“天命”传统和民众信仰，这才是清朝“正统性”往往呈现出多元样态的主导原因。

---

① 沈卫荣：《大元史与新清史：以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，第 233-242 页。

② 钟焓：《清朝史的基本特征再探究：以对北美“新清史”观点的反思为中心》，中央民族大学出版社，2018 年，第 149-150 页。

要明晰此理，我们首先须检视一下除儒学“道统”外，还有什么样的思想观念和制度传承能够被当做清朝建构“正统性”的来源。首先看萨满教的情况，萨满教是满人入关前信奉的宗教，入关后清帝也确有把萨满教纳入正统建构框架的意图，但几经波折后并未成功。其失败原因乃是在于，满人对“承天受命”中的“天”的理解与汉人相比有很大差异。罗友枝就发现，在满族的传奇故事中，“天”最初没有形状，“天”最早的化身是形态像柳树的孕妇。满人崇拜柳树是因为它代表着丰产，人则来源于生生不息的柳树。① 这是一种比较原始的神祇崇拜。

努尔哈赤在早期的作战行动中祈求萨满神的保护，并创造了一套国家礼仪，却仍未摆脱视“天”为“神”的粗陋观念，正是因为满人的萨满教信仰和祭礼源于民间宗教，崇拜对象往往天、佛与神混而不分，祭祀礼仪无法统一，所以崇德称帝后开始规范祭仪，并引入太庙祭天仪轨和祭孔典礼，这使得清朝皇帝曾经举行的堂子、祭神等满洲核心礼仪受到儒教典雅之礼的冲击，被迫走上了规范化之途。故崇德朝新定天坛祭天、太庙、福陵祭仪时，礼仪风格均向汉制靠拢，顺治朝更是延袭明代嘉靖祭礼体系。乾隆朝始纂《钦定满洲祭神祭天典礼》，但典礼中所记述的萨满仪式仍近于巫觋之术，不脱民间宗教形态，难登大雅之堂，无法与明朝祭祀礼仪的庄严肃敬相比。由于明朝祭礼规范的不断介入，满洲祭礼相应收缩，仅限于堂子祭祀、坤宁宫祭祀、军礼中的祭纛与拜天，其中以堂子与坤宁宫祭祀所保留的满洲民俗、宗教色彩最为浓厚，始终无法彻底与汉族的“五礼”体系融合，最终形成国家礼制格局中满汉祭礼彼此独立而又并行不悖的独特局面。②

最为重要的是，满洲祭礼所残留的民俗色彩与民间宗教特征，无法使其成为构建清朝“正统性”的有效资源，只能成为维系满洲族群身份认同的一种文化符号。因为清朝皇帝自诩其承天护佑的程度远迈汉唐，其“正统性”的构造也必须与皇家的高贵地位相符，与天沟通的能力不可能人人得而有之。但萨满教祭礼具有全族性和平等性的特征，人人皆可祭神，属于一种全民性的仪式，非皇家所专有，在程序设计上也缺乏皇家专享的典雅风范，如满洲祭天却不祭地，祭天场所的选择常常多元而又随性，可以在堂子，也可以在坤宁宫举行，甚至允许在自家院内立神杆致祭。这些原始习惯必然导致仪式举行过于频繁而失之于渎，祭祀者不论贵贱，行礼过于民俗化，又往往失之于亵，无法像汉家礼仪那样彰显皇权至尊和官民之间的等级差异，更无法与帝制政体的要求合理接榫。③ 这就决定了清帝只能将萨满教作为维系满人自我认同的残留仪轨，而无法升格为“正统性”构建的组成要素，至多勉强可以当做帝国“治理”体系的一个组成部分。正因如此，在修纂皇家典礼文献时，满洲祭礼往往会被降格处理，如乾隆《大清通礼》就并未收录满洲祭礼，编修各种会典及则例、事例时，满洲祭礼也被置于内务府掌仪司下，而非礼部祠祭司。乾隆帝也有意把满洲祭礼附会汉礼，如再次确定凯旋致祭堂子典礼时，将堂子与古礼相附会，甚至有大臣附和说“堂子”相当于“古明堂会祀群神之制”，想以此提高其正统性地位，但均未见成功。④ 由此证明，萨满教基本无缘于清朝“正统性”的构建。

清朝对回疆伊斯兰教的政策与对萨满教略有区别，但最终亦无法把其收编进“正统性”的体系构造之中。“回教”上层不单掌握教权，而且拥有政治权力，根据回疆旧例，寺院组织还有征收土地税和什一税的权利，并具有世袭这种财产的封建领主性质。清朝君主为了避免因干涉

---

① 罗友枝：《清代宫廷社会史》，周卫平译，中国人民大学出版社，2009 年，第 285 页。

② 吴恩荣：《国家礼制视域下的清代满洲祭礼之源起与流变》，《清史研究》2019 年第 3 期。

③ 吴恩荣：《国家礼制视域下的清代满洲祭礼之源起与流变》，《清史研究》2019 年第 3 期。

④ 有学者总结说，满洲祭礼作为一种源自民间民俗与宗教的仪式，从汉礼的视角来看，不论是仪式还是礼义都有局限，要成为庙堂雅礼，存在不可逾越的障碍。正是这些局限性，使得满洲祭礼并不适合清朝入关后大一统政治的需要，才逐渐支流化、弱势化，最终沦为附属。清中后期将其纳入“五礼”体系的努力正是满洲祭礼这种尴尬处境的折射，以避免其进一步被边缘化的历史宿命。吴恩荣：《国家礼制视域下的清代满洲祭礼之源起与流变》，《清史研究》2019 年第 3 期。

“回人”信仰而引起反感和抗争，对其宗教生活采取放任态度，回人甚至把宣扬“回教”有功的君主和宗教领袖奉为圣人，把他们的坟墓当做圣地来参拜尊崇，清廷对此特意加以保护。① 清朝对可兰经中所规定的教法权威均十分尊重，然而这些谨慎的举措并未得到宗教领袖的回报，他们并没有如藏地领袖那样让渡出部分宗教权力，清帝也从未从伊斯兰教那里获得过类似于“转轮王”“文殊菩萨”这样的宗教头衔。前人已指出，唯一因宗教原因无法为清朝君主提供一套统治合法性话语的就是穆斯林族群。罗友枝引傅礼初的观点称，伊斯兰教的世界观“挑战帝国秩序的基础——皇帝的终极权威”，由于伊斯兰教不允许异教徒充当信仰的庇护者，所以“异教徒的统治只能被暂时接受”。② 至于清帝包容维吾尔人和其他穆斯林的行为如允许使用回历，允许穆斯林蓄发留辫，穆斯林与汉人之间的某些案件亦曾经一度遵循回例予以解决等等举措，③ 实际上均停留在“治理”层面，却始终无法使伊斯兰教融入清朝的主流思想体系，成为建构“正统性”的依据。

五、藏传佛教何以能成为建构“正统性”的资源

与萨满教和伊斯兰教无法完全见容于“正统性”构造相比，清朝统治者对待藏传佛教的态度却又呈现出了另一番景象。清帝常常在不同场合对藏传佛教有所议论，有时态度同一，有时又彰显出矛盾，极易引起后人的疑虑猜想，怀疑其是否对藏传佛教抱有真诚信仰，抑或仅仅是一种政治作秀？其实对于清帝所扮演的角色而言，这根本不成问题，在各种不同场合，他常常会频繁展露出自己的多重面貌，有时偏于从“治理”角度对待喇嘛教，有时又明确把喇嘛教当做“正统性”的构建要素予以弘扬。作为个体，他无妨扮成一名虔诚的信徒，同时由于其特殊身份和地位，他又必须把宗教信仰当做实现政治目标的功利手段，这不但是帝国政治生活中的重要内容，也是一名皇帝实施有效统治的必修课。由于中国传统社会并非采取基于某一宗教的政教合一的皇权统治模式，皇帝个人信仰与帝国政治行为之间往往存在着诸多差异性，如何处理好两者的关系，关乎大清朝的稳定与统一。④ 因此皇帝的宗教信仰绝不可能仅仅停留在私人趣味的范围之内。

当然，从当时遗留下来的文字分析，清朝君主视喇嘛教为“驭藩之具”的言论可谓不胜枚举，如雍正帝就说的很明确：“广布黄教，宣讲经典，使番夷僧俗崇法慕义，亿万斯年，永跻仁寿之域，则以佐助王化，实有裨益。”⑤ 另一通碑文也说：“使为善者知劝，作恶者思惩，与作善降祥、不善降殃之理，默然相符合。所以易俗移风，裨助于王化，为益洪矣”。⑥ 这几段话都显露出利用黄教治理地方社会的用意。康熙帝也表示希望利用喇嘛教“以慈悲销杀伐，以因果导犷狠”，最终达到“以黄教柔顺蒙古”的目的。⑦

还有一些证据表明清帝想借助儒家经典阐述佛理“于治化不为无助”的道理。如《大慈观音寺碑》说：“盖佛氏之支流，开示迷途，因俗利导，于治化不为无助。《书》曰：‘惠迪吉，从逆凶，惟影响’。”⑧ 乾隆帝更把崇尚黄教的“治理”目的揭示得非常明确，他说：“然予之所以为

---

① 日本东亚研究所编：《异民族统治中国史》，韩润棠等译，商务印书馆，1963 年，第 281 页。

② 罗友枝：《清代宫廷社会史》，第 246 页。

③ 关于信奉伊斯兰教族群在使用法律方面与内地民众的差异，参看贾建飞：《回例与乾隆时期回疆的刑案审判》，《清史研究》2019 年第 3 期。

④ 罗文华：《龙袍与袈裟：清宫藏传佛教文化考察》，紫禁城出版社，2005 年，第 7 页。

⑤ 《惠远庙碑文》，张羽新：《清政府与喇嘛教 · 附清代喇嘛教碑刻》，西藏人民出版社，1988 年，第 81 页。

⑥ 《敕赐广惠寺碑文》，张羽新：《清政府与喇嘛教 · 附清代喇嘛教碑刻》，第 320 页。

⑦ 《圣武记》卷 12，《魏源全集》第 3 册，第 517 页。

⑧ 《大慈观音寺碑》，张羽新：《清政府与喇嘛教 · 附清代喇嘛教碑刻》，第 322 页。

此者，非惟阐扬黄教之谓，盖以绥靖荒服，柔怀远人，俾之长享乐利，永永无极。”①

不过我们如果仅从疆域“治理”这个单一角度去理解清朝对待藏传佛教的态度就未免过于简单化了。大量文献揭示，清帝对藏传佛教的襄助，带有更为深远的政治目的，与建立藩部正统性的考量密切相关。例如道光帝敕封十一世达赖喇嘛的金册中表面上使用的还是汉地正统的提法，如其中说“期一道以同风，冀九垓之遍德”，但其本意并非要求藏地奉行儒家教义，而是希望“其有能通上乘，继阐正宗，使诸部愚蒙悉资开悟者，宜加懋奖”。这里所说的“正宗”显然指的是喇嘛教一脉，意思是指藏传佛教可与儒教并存，成为教化蒙藏民众的“正统”思想。②

清帝虽然放任达赖喇嘛等宗教领袖去开悟民众，但教化颁布的宗主却是清帝，边疆地区的宗教领袖不过是清帝在藩部实施教化的执行人。这点在雍正五年（1727）敕封哲布尊丹巴的谕旨中说得再清楚不过：“朕为普天维持宣扬教化之宗主，而释教又无分于内外东西，随处皆可以阐扬。”③清帝自己才是真正的教义宗主，各地喇嘛不过是推行教化的实施者，甚至达赖和班禅这样的藏地政教领袖虽然在当地拥有至高的宗教身份，在皇帝眼里亦只不过是其贯彻“正统性”原则的一枚棋子而已。

我们从清廷接待达赖喇嘛礼仪规格由高走低的历史演变就可看出清帝对藏传佛教领袖地位认知的变化。当顺治帝第一次接待远道而来的五世达赖喇嘛时，最初制定的迎宾规格还是相当高的，顺治帝本拟亲自出京迎接，受到大臣谏阻，他们认为皇上为天下国家之主，不当亲迎喇嘛，最终特遣和硕承泽亲王及内大臣代迎。④顺治帝则改为前往北京南苑候迎。据五世达赖喇嘛自传《云裳》记载，“我下马步行，皇帝由御座起身相迎十步，握住我的手通过通事问安。之后，皇帝在齐腰高的御座上落座，令我在距他仅一度远，稍低于御座的座位上落座。赐茶时，谕令我先饮，我奏称不敢造次，遂同饮。如此，礼遇甚厚”。⑤清宫档案中的记载与达赖的自述基本一致，称“上由御座起行数步与达赖握手问候。后，上复登御座，侧设达赖座。奉温谕令登座吃茶，询起居”。⑥可见达赖的地位还是颇受尊重的。

清廷此后与达赖和班禅的交往，接待规格却逐渐降低。乾隆帝曾严格规定督抚大员及地方官吏对待达赖班禅的礼仪在公共空间和私人场所应有所区别。乾隆四十四年（1779），六世班禅前来北京向乾隆帝祝寿，当他过境甘肃时，乾隆帝曾特发谕旨，强调地方官员不得在公开场合跪拜班禅，谕旨称：“不但督抚及道府大员不宜叩拜，即下至文武佐杂微员亦不可跪迎。若伊等有敬奉喇嘛之人，至其寓所相见，私向跪叩，原所不禁，朕亦并置不问。并于召见时谆谕及之，令其转传各督抚，一体遵照。”并申斥陕甘总督勒尔谨在奏折里声称要叩见班禅，指责勒尔谨：“身为总督，举动系通省观瞻。若令所属总督尚且叩见，必致效尤滋甚，成何体统。不几如元代之厚待喇嘛乎！”重申“至臣工之敬奉喇嘛，原不禁止，亦不便预闻。总之，私向跪拜，固无不可，若明目张胆为之，且以形之奏牍，则断不可”。⑦乾隆帝谕旨表达的动机很清楚，那就是不想让清朝君臣如元朝君主一样屈从于藏传佛教领袖的控制。

从史料上看，至乾隆时期，六世班禅觐见清帝的礼仪规格与顺治时相比已经发生了很大变化，其受尊崇程度明显降低。乾隆四十五年七月二十一日，班禅在避暑山庄觐见乾隆帝时，史

---

① 《安远庙瞻礼书事》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 413 页。

② 孟保、海朴等：《西藏奏疏》卷 2，清道光刻本。

③ 《清世宗实录》卷 63，雍正五年十一月庚午。

④ 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清初五世达赖喇嘛档案史料选编》，中国藏学出版社，1998 年，第 26 页。

⑤ 陈庆英、马林译注：《五世达赖喇嘛进京记续》，《中国藏学》1992 年第 4 期。

⑥ 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清初五世达赖喇嘛档案史料选编》，第 207 页。比较有意思的是，此件系光绪末年为接待十三世达赖进京，有关衙门搜集故事以备参考之文，但却并未按照原来这个规格接待十三世达赖。

⑦ 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《六世班禅朝觐档案选编》，中国藏学出版社 1996 年，第 109 页。

称："于澹泊敬诚殿丹墀跪请圣安。"与顺治帝时的接待规格相比，藏地宗教领袖增加了"跪安"这一环节。九月十三日，班禅游览京城时"入神武门，瞻仰宁寿宫供佛，依次游览各处。班禅额尔德尼欣然告称，小僧仰承皇帝之恩，得以叩拜真佛，瞻仰胜似额斯润宫之神奇殿堂，如梦似幻"。① 甚至当乾隆帝提示班禅不必行跪拜之礼时，"班禅固请拜，上嘉其诚，从之"。② 清帝具有世俗与宗教的双重权威于此显露无遗。

到晚清光绪年间，十三世达赖晋京觐见时，其礼遇规格进一步下降，须行三跪九叩大礼，在清帝回礼这个环节，有的官员如张荫棠甚至奏称不须遵循旧制，达赖觐见时，光绪帝"不必起迎，达赖跪拜后，起立奏对数语，即时宣退，以示严肃"。③ 这已经是相当怠慢的一种做法了。后来光绪帝与慈禧太后举行欢迎仪式基本即按照这个建议实行。④

清帝对藏传佛教的处置方式与对待内地儒教的态度有相似之处，有学者业已指出，清帝特别是康熙皇帝力图把原来分离的"政统"和"道统"集于一身，宋明儒家乃是"道统"继承人，与作为"政统"持有者的皇帝时相抗衡，到康熙帝开始逐渐把宋明士大夫拥有的"道统"权威收归皇权的支配之下，导致儒家彻底被整合进了皇家意识形态系统。⑤ 清帝对藏传佛教权力的收编亦采取了相似的策略，在《敕封五世达赖喇嘛金册文》中，顺治帝把这层意思表达得很清楚，文曰："朕闻兼善独善，开宗之义不同，世出世间，设教之途亦异。然而明心见性，淑世觉民，其归一也。"⑥ 把密法传教比拟为"明心见性"，可见顺治帝思想受儒家感化浸染有多深，同时他对儒学"正统"思想的传袭也会相应移植到对喇嘛教的态度上。另一处碑记则揭示应该把崇佛之处视为与儒家讲学明道之地等同的神圣场所加以表彰。其碑文乃曰："与夫往圣先贤讲学明道之地，心切向往，多所表章。而释氏之宫，标灵显异，所在多有，亦间留题以寄遐怀。"⑦

由此可见，清帝不但不拟把对黄教的信仰局限于私人空间，反而会更加注意对自身拥有的藏传佛教"正统性"加以公开宣示，其言论颇符合"承统"的要求。如乾隆帝对康熙帝的定位是："我皇祖圣祖仁皇帝，以无量寿佛示现转轮圣王，福慧威神，超轶无上。"⑧ 这样的评价已经把康熙帝的地位抬高到了世俗君主无法企及的高度。在《重修弘仁寺碑文》中，乾隆帝更是把康熙帝比作"再世如来，现转轮王相，以金仙像教流传"，目的则是"资翊治化，因而远溯灵踪，俾人天广利，迄今垂及百年"。⑨ 细品这段话的意思，其中言及有裨于"治化"，似乎是采"治理"的视角，实际上这个说法是建立在"承统"基础之上的一种选择。甘德星就认为，转轮王基本上为世俗君主，可归入法王之类，不位众佛、神之列。当年蒙古八思巴即回赐忽必烈为金转轮王，转轮王之本义原在推动法轮，弘扬佛法。所以从印度阿育王、西藏松赞干布、蒙古忽必烈、俺答汗、林丹汗等人被冠以转轮王的称号，对合法王统只有确认之功，对其形成则无必然之用。⑩ 就藏传佛教的理念而言，只有同时拥有转轮王和文殊菩萨双重身份，才能被认

---

① 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《六世班禅朝觐档案选编》，第 278 页。

② 中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编：《清初五世达赖喇嘛档案史料选编》，第 208 页。

③ 吴丰培辑：《清季筹藏奏牍》第 1 辑 ,《张荫棠奏牍》卷 5，第 32-33 页。

④ 索文清：《1908 年第十三世达赖喇嘛晋京朝觐考》，《历史研究》2002 年第 3 期。1908 年十三世达赖觐见时想获取直接奏事权的努力也归于失败。参见吴菲：《清末关于十三世达赖喇嘛地位问题的讨论：以其 1904—1910 年间的活动为中心》，中国人民大学 2019 年硕士论文，第 49-54 页。

⑤ 关于康熙帝对儒教"道统"的操控，及集"政统"与"道统"为一身的政治设计，可参看黄进兴：《清初政权意识形态之探究：政治化的道统观》，《优入圣域：权力、信仰与正当性》，中华书局 2010 年，第 76-104 页。

⑥《敕封五世达赖喇嘛金册文》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 226 页。

⑦《重修清凉山罗睺寺碑记》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 261 页。

⑧《永佑寺碑文》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 369 页。

⑨《重修弘仁寺碑文》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 405 页。

⑩ 甘德星：《"正统"之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，汪荣祖等编：《民族认同与文化融合》，中正大学台湾人文研究中心，2006 年，第 137 页。

定为世俗与宗教的权力集于一人，或者说是政教二道系于一身。[①]

即使从世俗权力的角度立论，要戴上转轮王这顶桂冠，也须拥有足够广袤的土地。正因如此，满人只有在入关后才具有了充任“转轮王”的真正资格。顺治二年（1645）伊拉古克三奉命再到清廷，其携带五世达赖亲笔函，就以藏文诗起首云：“乱世的转轮王将战胜一切之旗帜升至三域之顶端，以一把法律的白伞盖荫护群生，使其安乐的生活。”[②] 直到八年以后顺治帝迎接达赖喇嘛入京时，曾以转轮王所有之“七政宝”作仪仗，可知顺治帝已多少自觉其本人为转轮王，五世达赖喇嘛也是这样认可顺治帝的宗教地位的。在《云裳》这篇自传文字中，五世达赖就发表了如下观感：“进入城墙后渐次行进，至隐约可见皇帝的临幸地时，众人下马。但见七政宝作前导，皇帝威严胜过转轮王，福德能比阿弥陀。”[③] 尽管如此，这一时期的顺治帝仍未自视为文殊菩萨，与蒙藏交涉的文书中，顺治帝也未尝以此佛号自称。只有到了康熙时期，清帝才开始同时自比“转轮王”与“文殊菩萨”，显示出清帝试图把世俗与宗教权力集于一身的意图。五世达赖及七世达赖致书康熙帝时都尊称其为文殊化身之转金轮大汗，康熙帝亦乐于受用此尊号。康熙帝征讨西藏时也称其大军乃“文殊皇帝所属”。[④] 比较有意思的是，从康熙帝开始的这项针对蒙藏地区藏传佛教的政教合一实验，与其开始融儒家“道统”与“政统”为一身的时间点基本吻合。

乾隆帝则主动推行“阐教同文”的政策，把卷帙浩繁的《大藏经》翻译成满文。这项工程几乎与《四库全书》的纂修同步进行，正昭示着内地与藩部“正统观”的树立基本处于同一时期。有学者发现，乾隆帝撰《盛京赋》以三十二种不同满汉篆字分别刊印此赋，乃是模仿 1600 年出版之《金刚经》的格式，此三十二之数源自转轮王与佛陀共有之三十二相。喻示盛京已非仅仅是一个政治中心，实已具备和大都即归化城那样的“转轮王”都城资格，乾隆帝本人更是成为可以和乃祖康熙帝一般襄助佛陀弘法，进而一统天下的“转轮王”。[⑤] 乾隆帝曾两次致书六世班禅，均开宗明义称乃“上天所命于世间转动威力之轮之皇帝”，其所降之敕谕，口气俨然集政教权威于一身。在《盛京法轮寺碑诗》中对自身拥有这双重角色更是表露得相当直白：“梵语转轮王，又称帝释天，盖司世间者，皇王之谓然，世出世间法，相需相得诠，四塔围都城，斯乃居北焉，果然成一统，佳兆已符前。”[⑥]

在兼具政教与世俗形象方面，乾隆帝也是花了大力气刻意鼓动营造，如藏于雍和宫的乾隆帝僧装像就昭示其跏趺坐于宝座之上，头戴黄色僧帽，身着僧装，右手施说法印，左手施禅定印、托法轮，双肩莲心承托文殊菩萨的智慧剑与梵筴，这象征乾隆帝是文殊菩萨与转轮圣王的双重化身。身外环绕藏传佛教各教派历代祖师像，宝座下的一段藏文译成汉文的大意是：睿智

---

① 孙英刚把君主自称“转轮王”的时间提前到了隋唐时期。他认为，佛教王权观的核心内容是转轮王（Cakravartin），转轮王观念在隋唐时代始终是僧俗理解世俗王权的主要理论。隋唐君主也顺应潮流，在中土本有的“天子”意涵之外，又给君主加上了佛教“转轮王”的内容，形成了“双重天命”的政治论述。武则天所在时代，转轮王观念已经被广泛而频繁地用于论证君主统治的合法性。参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2014 年第 1 期。

② 牙含章：《班禅额尔德尼传》，西藏人民出版社，1987 年，第 46 页。

③ 据《云裳》记载：达赖入城时看见：“在内城的大门外，人们擎着七政宝和兵器、旌旗、华盖、飞蟠等各种仪仗，吹奏着许多悦耳的乐器，威严而称意。”并多次使用了“转轮王”称呼顺治帝，如说“在距转轮圣王大都治下语言各异、具有二利的禁城北京有两俱卢舍之遥的地方，皇帝用九万两白银作顺缘，专门建起称为‘黄房’的精舍（即黄寺）作为我的行宫”。参见陈庆英、马林译注：《五世达赖喇嘛进京记续》，《中国藏学》1992 年第 4 期。

④ 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，载汪荣祖等编：《民族认同与文化融合》，第 168 页。

⑤ 汪荣祖等编：《民族认同与文化融合》，第 173 页。

⑥《盛京法轮寺碑诗》，张羽新：《清政府与喇嘛教・附清代喇嘛教碑刻》，第 335 页。

文殊人之主，游戏圣主法之王。金刚座上安奉足，意愿天成善福缘。[①]

有学者注意到，雍正帝就曾绘制有僧装像，其中一幅展示了雍正头戴黄色僧帽，身穿喇嘛袍，手持念珠的藏传佛教格鲁派修行形象，但雍正帝的僧人造型尚属不公开的私密图像，是雍正帝自娱自乐的产物，不具备多少政治蕴意。而乾隆帝的僧装像则完全不同，其陈设地点多在热河普宁寺、普乐寺以及拉萨布达拉宫、日喀则扎什布伦寺等地，位于信众频繁出入的法殿之中。僧装像的观众也被预设为皇室及近臣内侍、蒙古各旗的驻锡喇嘛、蒙藏藩部的朝拜使臣和首领等人员。[②]

对于清帝来说，获得“文殊菩萨”称号，即等于不再是藏传佛教外部的施主和保护者，甚至逆转了原来被藏地领袖所想象的“供施关系”，进而使自己作为藏传佛教内部的一尊神佛，在众多人的心目中成为神权的来源，而不仅仅是神权支持的王权。当清帝获取了文殊形象以后，就不再是“君权神授”，而是“朕即上帝”。这种优势的位移也体现在金瓶掣签制度当中，因为根据格鲁派教义，其祖师宗喀巴大师是文殊菩萨的化身，而达赖、班禅都是宗喀巴大师的弟子转世，他们也就成为文殊菩萨的弟子，那么被尊为文殊菩萨的清帝在面对这些大活佛时，就自然具有师长之位，而师长为弟子的转世制定规则也就变得顺理成章。册封和革除活佛名号的权柄亦成为清帝特权之一。[③]

另一方面，清帝对藏传佛教的“承统”又是有一定节制的，非常注意把握分寸尺度，不会像对待儒家士子那样贪嗜无度地急于把“政统”与“道统”全部攫取在手。他们对世俗与宗教二元权力的基本设计是，达赖、班禅、章嘉呼图克图及哲布尊丹巴呼图克图仍持有宗教权，清帝虽在名义上被尊崇为拥有“转轮王”和“文殊菩萨”双重政教权力，但在实际的政治运作上仍会把自己的权威限制在世俗领域之内，因为“转轮王”的本义就是宗教在世俗世界的代言人。仔细品味清帝对自己的角色设定，就会发现这是有意为之的结果，把尊崇藏传佛教的场所尽量隐秘设置于私人空间，正好昭示出皇帝的鲜明态度，那就是不希望喇嘛教徒如元朝僧侣那样僭越自身的范围，变成凌驾皇权之上的宗教超越力量，最后演变到公开向民众表明皇权屈尊于教权之下的地步。

乾隆帝宣称习学密法一方面是出于个人崇信，更多乃是出于与密教僧侣争夺“正统”意识形态的目的。他绝不会像元朝皇帝那样匍匐于喇嘛上师的脚下，甘心对其顶礼膜拜，成为一名纯粹的佛家弟子。他自称本人就是佛子，就是文殊菩萨化身而成的转轮王，理应受到信众膜拜。在《喇嘛说》这篇奇文中，乾隆帝把这层意思阐发得十分清楚。他说：“兴黄教，即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。”因为“元朝尊重喇嘛，有妨政事之弊，至不可问”，明确宣称扶持黄教的动机是“以为怀柔之道而已”。至于习学密法的目的，完全是因为“夫定其事之是非者，必习其事，而又明其理，然后可。”他质问道：“予若不习番经，不能为此言。始习之时，或有讥为过兴黄教者，使予徒泥沙汰之虚誉，则今之新旧蒙古畏威怀德，太平数十年可得乎？”[④] 表示根本不相信呼图克图有转世能力。

乾隆帝在处理喇嘛教问题时的心境相当复杂，他一方面对蒙古王公利用喇嘛教肆行自身之政治目的深表不满，曾做《伊犁喇嘛行》加以讥讽，其中对顾实汗假借喇嘛教扩张权势颇有微

---

① 参见藏学研究中心西藏文化博物馆活佛转世数字展馆中的《乾隆皇帝僧装像》，转引自安子昂：《清代藏传佛教的王朝化》，中国人民大学 2019 年博士论文，第 149 页。

② 安子昂：《清代藏传佛教的王朝化》，第 143-144 页。

③ 孙逊：《包容神圣：清朝皇帝的文殊形象与藏传佛教的臣服——正统性传承中主导性虚构的凝聚力作用》，《西藏研究》2013 年第 3 期。晚清以来达赖与清帝的地位高下日渐悬殊，也间接证明了藏地佛教领袖与清帝之间不可能是一种“供施关系”，参见扎洛：《十三世达赖喇嘛晋京期间的礼仪与奏事权之争新探：民族国家建构视角》，《近代史研究》2019 年第 2 期。

④ 《喇嘛说》，张羽新：《清政府与喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻》，第 340 页。

词。诗中说：“昔顾实汗以此雄据卫藏摄群部，然亦不过假名敬佛，要乃所以收众方。强吞弱噬互攘窃，无不垂涎达赖喇嘛，貌为恭谨其实心弗良。”与此同时，乾隆帝又对噶尔丹策凌等人崇奉喇嘛教的举动流露出赞赏的语气，诗中称“噶尔丹策凌遂兴黄教名曰安众生，亦效西域建都纲（自注：都纲者，西藏众喇嘛聚而诵经之处也）。白氊为室布为墙，后遂范金作瓦覆栋梁。金仙相好备庄严，六时梵呗声无央。嗒本吉赛供糇粮（自注：噶尔丹策凌于伊犁河滨创构佛寺，北曰固尔扎，南曰海努克，聚众喇嘛，令其五鄂托克轮值供养之。蒙古语谓五为嗒本，轮值为集赛）。西勒图者凡四床（自注：喇嘛坐床者为西勒图，亦蒙古语），膜拜台吉诸宰桑。”接着却又笔锋一转，仍对这些蒙古王公刻意利用喇嘛教兴兵作乱的行为表示警觉和担忧，认为“其善在此其弊即为殃”，他举例说：“喇嘛达尔济及达瓦齐相继篡立，无不藉诸喇嘛之力已肆强。逆贼阿睦尔撒纳亦结若辈为党以煽乱，其穷窜也，旋劫夺喇嘛马驼用致远去飏。喇嘛散去乃同玛哈沁（自注：蒙古谓肉为玛哈，厄鲁特中贫无赖觅肉食自活者为玛哈沁）。安知五戒六度如佛所云皮肉骨髓尽舍以救人饥荒？是诚楞严所谓外道貌佛弟子为诪张，勿谓佛不慈汝俾汝遭丧亡。”① 乾隆帝评价这些人都不是真正信奉喇嘛教，而是利用其达到自己卑劣的政治目的。

在乾隆帝眼里，无论是自己化身转轮王，还是密教僧侣掌教超度众生，从根本意义上都是为了“佐治”，如下文碑记中所云：“上人演法轮，蠢蠢普超度，佐我无为治，雨顺与风调。众生登寿世，慧炬永光明。合十作赞言，初非为一己。”② 对密教的崇拜被严格限制在私人空间里，正说明清帝并没有在公开场合让渡宗教权的意思，至于清帝很少用密教身份“自称”，也是为了小心翼翼地维护密教首领的权威性，以便在与西藏宗教领袖交往时让他们能够保持一种心理平衡，他默认密教领袖给自己加封“转轮王”和“文殊菩萨”这个“他称”，并纵容其向下属传达时使用此称号，恰恰证明清帝并没有放弃政教合一的“承统”地位，只不过在面向不同群体时会灵活采取更为多样的应对策略。

清廷君臣意识到信奉喇嘛教可能是把双刃剑，也许会导致王朝的丧亡。准噶尔因放纵喇嘛而亡国的逻辑，是十八十九世纪在新疆、中亚地区比较流行的说法。以下两条史料可为佐证。其一是乾隆二十四年，将军富德向巴达克山索要大小和卓时，向巴达克山首领的行文，劝其不要拘执于伊斯兰教义，以免重蹈准噶尔的覆辙：“准噶尔败亡之时，亦全不晓此，由恶喇嘛妄行所致。今准噶尔如何，喇嘛等如何，汝未之闻耶。”③ 其二是十九世纪前期新疆厄鲁特蒙古社会内部的一则传说，称西藏僧侣巴勒丹噶布楚格隆为噶尔丹相地建寺，却有意选址于恶土，致政、教崩坏，国祚受损。④ 可见乾隆帝对喇嘛教的态度并非完全是他个人情绪的表达，而是扩散到了整个官僚体系的整体意识之中持续发挥着作用。

国内一些学者总是强调明清两朝君主与藏传佛教领袖的交往如何保持着连续性，明清藏地宗教领袖又是如何同样授予明清君主如永乐帝和乾隆帝以“转轮王”和“文殊菩萨”的称号，借此为由来反驳新清史断定清帝国具有独特“内亚”性质的判断。据学者考证，明代皇帝如明成祖已经开始接受藏地宗教领袖奉献的“转轮王”尊号，史称西藏大乘法王昆泽思巴第一次致信明成祖，信的开头部分就称其为“统治诸法轮和七政宝的法王大皇帝”。昆泽思巴还给明成祖传授吉祥喜金刚坛城深奥成熟灌顶和大黑护法神加持。⑤ 这似乎证明明清帝接受类似称号实非独

---

① 乾隆帝：《伊犁喇嘛行》，《御制诗二集》卷 64，《清代诗文集汇编》第 321 册，上海古籍出版社，2010 年，第 314-315 页。

② 《须弥福寿之庙碑记》，张羽新：《清政府与喇嘛教 · 附清代喇嘛教碑刻》，第 464 页。

③ 《清代新疆满文档案汇编》，广西师范大学出版社，2012 年，第 41 册，第 362 页。

④ 德迪：《蒙古溯源史》，收入巴岱、金峰等校注：《卫拉特历史文献》，新疆人民出版社，1987 年，324 页。此两条史料承蒙马子木提示，特此致谢。

⑤ 参见杨天雪：《明成祖召请大乘法王史事考》，《中国藏学》2020 年第 1 期。此条史料承蒙安海燕提示，特此致谢。安海燕对历朝藏地宗教领袖尊奉汉地君主为“转轮王”与“文殊菩萨”称号的历史渊源做了详细的考订，特别分析了乾隆帝接受这两个封号的独特意蕴，参见安海燕：《作为“转轮王”和“文殊菩萨”的皇帝：再论乾隆帝与藏传佛教的关系》，《清

创，而是在某种形式上延续了明朝和西藏的关系，两者并不是断裂的，并非如新清史研究者所说，“转轮王”和“文殊菩萨”的称号为清朝皇帝所独有。[①] 尽管以上论证均有一定道理，但尚有两点可商榷之处。其一是这种论断忽略了明清两代在疆域拓展方面的差异性，而对广大空间的实际占有恰恰是拥有“正统观”的首要因素。一般而言，只有占据更广大土地的君主才有被称为“转轮王”的资格。这一点在藏文历史文献中多有反映，藏语史籍有一套对汉地王朝谱系的独特表述。以《松巴佛教史》为例，其中对周朝以后的汉地历史就按历代王朝持有宗教权威的大小划分出了若干等级：“国王因宗教和王政七宝的威力分转轮王（如秦与汉）、大国王（如南北朝）、边地大国王（如七雄）、小邦王四类”。[②] 另一部藏文典籍《汉区佛教源流记》中也有类似的说法：“有四种王，即转轮王、君主、邦主和小邦邦主。转轮王不需经典，而其一切主张生于己之福泽神力”。[③]

在这个等级序列中，宗教权威的高低与占有土地范围的大小是密切相关的，《汉区佛教源流记》的作者贡布嘉就认为：“余曾见一般使用其强大的威力能够向四方外藩传旨者，被称为转轮王”。[④] 在他的眼里，显然不是普通君主就能具备如此强大的统治能力，也无法轻易享有“转轮王”的称号，尊享“转轮王”名号的君主不仅应该拥有广大的领土，其统治权威还须有能力辐射到遥远的边疆地区。若遵循这个标准，那些实现了“大一统”目标的秦汉君主才真正配享“转轮王”的威名。成吉思汗开疆拓土至更广远的地区，拥有“转轮圣王”的尊号同样实至名归，其理由是“成吉思汗不同于有些仅统治五六千户的小首领，却誉称是转轮王，而真正是大地的梵天，强大的转轮圣王，天命之大汗”，意思是说，那些被勉强授予“转轮王”称号的小邦领主其实并不配享有这个称号。同样缘故，乾隆帝亦因坐拥广大疆土，而蒙“转轮王”之名，《松巴佛教史》称其“现今以福德之轮统治汉、霍尔（即匈奴）、藏、女真、索伦、高丽等地的乾隆皇帝，迎请达察杰仲等卫藏多康的众善巧到内地，并缮修古寺，新建许多寺院和三佛田，以此供养来崇敬佛法。”[⑤] 与之相比，明代的永乐皇帝实际上并不具备乾隆帝那样的“转轮王”地位，至于藏地宗教领袖称蒙古王公为“转轮王”更是带有一种政治交际的权益考量，今人对其授予尊号的动机是否真诚应持怀疑态度，不可轻易信以为真。

其二，对清朝君主是否拥有“转轮王”与“文殊菩萨”的称号，不能仅仅单方面从藏文文献中进行考察，而必须同时考察汉文史料中是否保存有皇帝对此称号做出反应的相关记载。据我所知，目前尚未发现明朝永乐皇帝对加诸其身的“转轮王”称号有何表态的原始记录。与之比较，在康熙和乾隆帝的相关文献中却屡屡发现自称“转轮王”和“文殊菩萨”的表述，这说

史研究》2020 年第 2 期。

① 沈卫荣坚持认为明代与西藏关系的密切程度不亚于元朝，并撰有专文进行论证。参见沈卫荣：《“怀柔远夷”话语中的明代汉藏政治与文化关系》，《西藏历史和佛教的语文学研究》，上海古籍出版社，2010 年；《论蒙元王朝于明代中国的政治和宗教遗产：藏传佛教于西夏、元、明三代政治和宗教体制形成中的角色研究》，《8—15 世纪中西部西藏的历史、文化和艺术》，中国藏学出版社，2015 年。沈卫荣认为，藏传佛教的传播在元明清三代具有相当大的延续性，甚至明朝与西藏的关涉甚至超越了元朝，但他同时也感觉到，“如果说明朝对藏的统治确实没有元朝那么直接和有效的话，其原因并不在于明朝的军事力量虚弱到甚至不足以控制西藏，而在于它固守了汉族‘严夷夏之辨’的统治理念。”参见沈卫荣：《大元史与新清史：以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，第 219 页。钟焓也认为明代也具有“内亚性”的特征，这一特征并非清朝所独有，参见钟焓：《简析明帝国的内亚性：以与清朝的类比为中心》，《中国史研究动态》2016 年第 5 期。但沈卫荣和钟焓都忽视了明清两朝的根本性区别乃是在于，清朝具有超越前朝的“大一统”疆域，而明朝仍像宋朝那样，一直苦于与北方民族的战争。故我的看法是，与其紧随着新清史有关“内亚”帝国的论述做抗辩，不如更多地从“正统观”的特性入手分析明清两朝的差异，也许能更准确地理解清朝统治的特性。

② 松巴堪布益西班觉著，蒲文成、才让译：《松巴佛教史》，甘肃民族出版社，2013 年，第 503 页。

③ 贡布嘉著，罗桑旦增译：《汉区佛教源流记》，中国藏学出版社，2005 年，第 24 页。

④ 贡布嘉著，罗桑旦增译：《汉区佛教源流记》，第 38 页。

⑤《松巴佛教史》，第 518 页。

明明朝帝王只是被动接受了这两个称号，并未自觉去认同和彰扬其中的权威性。也许是受制于“夷夏之辨”观念的束缚，明朝皇帝对边疆政教关系的构想和经营并无太大作为，更是从未有足够的信心通过具体的践履行动去昭示这两个称号的独特意义，而乾隆帝则是主动介入藏密佛教称号的授受程序，并极力把藩部的政教关系纳入“正统性”的构造之中，持续不断地与藏地宗教领袖争夺对藩部统治的话语权。

总结而言，“正统”的多元特性在清朝表现为两种“政教关系”，一是基于儒家世俗统治，强调道德宣谕和基层教化的内地政教关系；另一个则是基于藩部民众信仰传统而形成的以藏传佛教为中心的宗教与政治的关系。这两种政教关系分别构成了“内”（内地）与“外”（藩部）的双重统治格局。

六、“一元”统摄“多元”的例证：儒家正统观对边疆战争意义的核心范导作用

尽管有学者认定，元、清两朝所建立的多民族统一国家，都是兼用汉唐式专制君主官僚制和内亚边疆帝国两种国家建构模式才得以成就的。① 好象清朝统治模式可以自动归并到辽金元的统治谱系当中，完全照猫画虎地传承了它们的特点。实际情况并非如此简单，清朝不但继承了元朝兼有内亚与汉唐特色的统治方略，而且有史以来第一次成功地在“内地”与“藩部”两大截然异质的疆域版图上建立起了不同于前朝的“正统观”多元架构，这是清朝区别于辽金元的最重要成就。然而，这并不意味着“内地”与“藩部”的两种政教关系就理所当然地居于并列地位。事实上，儒家的“正统性”仍对以藏传佛教体系为核心的藩部政教统治模式具有优先的统摄作用，清朝对边远地区采取的军事行动是否具有正当性，对边疆地区的占领是否符合传统意义上的道德要求也必须经过儒教规范下的正统性加以认证。

以下拟以康雍乾三帝征战准噶尔后的纪功举措为例对如上观点予以验证和说明。

我们知道，开疆拓土，炫耀武力，勒石记功，诏示众人的举动可谓历代皆有。② 清朝平定西北边疆历经康雍乾三朝，其控制版图延伸至以往各朝从未实际统治的广大疆域，这里要澄清一个误解，好象清朝平定西北的煌煌武功完全是一种“内亚”的征服模式，实则清廷对西域边疆的治理，明显受到了汉唐思维的影响，即葱岭以东地区，从地缘上看是一个整体区域。从汉武帝建河西四郡、设立西域都护府以来，此区域与中原内地必须是一个独立、完整的王朝，才能算经营成功。这是汉唐以来的边疆治理思路，并不是清朝的新发明。③

清朝历经每次战事后均仿汉唐模式，勒石战地。清廷君主自诩旷世武功，前朝难匹，当然少不了举行各种垂范后世的典礼。自康熙到乾隆朝，每当大战之后，类似阙前献俘、昭告太庙的仪式也不可或缺地次第举行，从未懈怠。但唯有一个礼仪却是清帝独具，历朝未有，那就是每经历一次重要战事，一定要向先师孔子举行释奠祭礼，并勒石太学，甚至在全国范围内，形成了各府州县自上而下立碑于孔庙的现象，从而把平定西北视为天下一统之共识。如此举动给

---

① 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，第 113 页。

② 关于中国古人以金石素材纪功留德的研究，近期可观巫鸿：《中国古代艺术与建筑的“纪念碑性”》，上海人民出版社，2009 年。仇鹿鸣也讨论了德政碑建立作为政治景观的“视觉性”意义，其中说到“对于控制了大量人力物力的王朝而言，一旦确有需要，具有重要政治意义的石刻本身也可以被复制，安置于帝国的各个角落，这一昂贵而巨大的复制品本身便是权威与力量的象征”。这种象征权力的石制纪念碑的树立从汉唐一直延续到了清朝。仇鹿鸣：《长安与河北之间：中晚唐的政治与文化》，北京师范大学出版社，2018 年，第 124-173 页，尤其是第 140-141 页。

③ 朱玉麒：《朱玉麒谈清代边塞纪功碑与国家认同》，葛兆光等：《殊方未远：古代中国的疆域、民族与认同》，中华书局，2016 年，第 401 页。

人以清朝皇家一直在坚持不懈地延续内地道统一脉的印象。如果用“正统观”的多元特性衡量此举，正说明在遥远边疆动武尚需要归位于内地“正统”先师的认定才具有正当性的意义。有学者形容：“清代新疆是一个在江南任何地方都可以开始叙述的故事。”①从具体事实而观，这个故事不仅在江南被反复叙述，在内地的其他区域也曾被广泛讲述。

最早鉴定这项发明归属权的人是魏源。他在《圣武记》里面就说过：“古帝王武功，或命将，或亲征，惟以告于庙社，未有告先师者，在泮献馘，复古制，自我圣祖始。”康熙帝确实明确表示征伐边疆的行动乃是遵从三代以来的古义，不敢有所违背。故云：“煌煌圣言，文武道一。礼乐征伐，自天子出”。同时又强调：“师在安民，出非得已。古人有作，昭示斯旨。缅惟虞廷，诞敷文德。圣如先师，战慎必克。惟兵宜戢，惟德乃绥。亿万斯年，视此铭词。”一再表白出兵乃是万不得已，即使被迫动武也没有逃逸出宋明以来以文德服人的旧轨，高举的还是“王道”而非“霸道”的伦理旗帜。

康熙帝在纪功碑中特别强调：“朕劳心于邦本，尝欲以文德化成天下，顾兹武略，廷臣佥谓所以建威消萌，宜昭斯绩于有永也。朕不获辞，考之《礼·王制》有曰：‘天子将出征，受成于学。出征执有罪，反释奠于学，以讯馘告’。而《泮宫》之诗亦曰：‘矫矫虎臣，在泮献馘。’又《礼》：‘王师大献则奏恺乐，大司乐掌其事’。则是古者文事武事为一，折冲之用，具在樽俎之间。故受成、献馘，一归于学。此文武之盛制也。朕向意于三代，故斯举也，出则告于神祇，归而遣祀阙里。兹允廷臣之请，犹礼先师以告克之遗意，而于六经之旨，为相符合也。”②

令人惊诧的是，平定边疆班师回朝告成太学复古周礼的典雅举动，完全不是汉人皇帝的发明，却反而是曾身为“夷狄”的满人皇帝的执念，这才是新清史研究者需要深思的关键之所在。雍正帝则完全照搬了康熙告成太学的规制，在平定青海之后，听从廷臣“稽古典礼，出征而受成于学，所以定兵谋也。献馘而释奠于学，所以告凯捷也”的建言，雍正三年在京师太庙立平定青海告成太学御制文，宣称：“櫜戈偃革，告成辟雍。声教遐暨，万国来同。”③

清朝继承汉唐旧仪，同样会在战地树立纪功碑，位于归化城、金川、格登山、宁远城、伊西洱库尔淖尔、叶尔羌等战地的纪功碑都属于对汉唐传统的沿袭，但特别令人注意的是，清帝往往首先撰写的是告成太学碑文，其次才是在战地树立的纪功碑文。朱玉麒就发现，最早平定朔漠战争后，康熙三十七年（1698），康熙帝首先撰写了《平定朔漠告成太学碑》，立于京师太学。到康熙四十二年，才御制《敕赐归化城崇福寺碑记》，分别勒石立于曾经驻跸的崇福寺和参加诵经法会的席力图召寺。同样乾隆帝也是在格登山之战后先撰写《平定准噶尔告成太学碑》立于太庙，而《格登山纪功碑》却是在准噶尔战事结束多年后才在格登山树立起来，所以纪功碑的真正意义已经为太学立碑所取代。

乾隆帝还特别提到康熙帝平定三藩后东巡拜谒阙里孔庙，觉得自己应该效法先祖，在征伐准噶尔胜利之后亲自去孔庙致敬孔子。④所以才有了后来的祭孔之行，其中向孔子述说平定西北

---

① 朱玉麒：《朱玉麒谈清代边塞纪功碑与国家认同》，葛兆光等：《殊方未远：古代中国的疆域、民族与认同》，第 393 页，更为详细的研究请参见朱玉麒：《从告于庙社到告成太学：清代西北边疆平定的礼仪重建》，《高田时雄教授退职纪念东方学研究论集》，临川书店，2014 年，第 403-410 页。

② 梁国治等撰：《钦定国子监志》卷 3《御制一·御制平定朔漠告成太学碑文》，《景印文渊阁四库全书》第 600 册，台湾商务印书馆，1986 年，第 40 页。

③ 梁国治等撰：《钦定国子监志》卷 4《御制一·御制平定青海告成太学碑文》，《景印文渊阁四库全书》第 600 册，第 47-48 页。

④ 乾隆帝有一段话把这种继承关系说得很明白：“缅维皇祖圣祖仁皇帝，削平三孽，于康熙二十三年诹吉东巡亲祭阙里。武功文德，彪炳简册。朕仰承先烈，集此大勋，保泰持盈，弥深兢业，亲告成功于太庙，郊、社、岳、渎诸祀，次第遣官，敬谨举行，以昭茂典。先师孔子阙里，理应恪循成宪，躬诣行礼，用申诚敬。且自瞻谒林泉，已逾六载，仰止之念，时切于怀。”《清高宗实录》卷 490，乾隆二十年六月己酉。

之功变成了其祭孔的主要目的之一。[1]

再从纪功碑文的文字选择上看，同样体现了乾隆帝对内地“正统性”优先统领作用的认识。新清史一直特别强调清朝君主使用满文建构满洲统治的特殊意义，但乾隆帝在撰写《格登山纪功碑》时虽然使用了汉、满、蒙、藏等四种文字，汉文书写却最早完成，其余均从汉文翻译而来。告成太学碑拓片会分赠封疆大吏，他们心领旨意，在各地学宫文庙中立碑纪念，以此延续在京师孔庙的仪轨。以致后来攀比之风愈演愈烈，迫使乾隆帝紧急下旨，决定各省府州县地方学宫可以根据当地情况在形制设计方面酌量随宜制作，如外省找不到熟悉满文之人，在刻碑时可以省去满文，此谕旨的下达完全是针对内地士人不谙满文的情况做出的随机调整，实是急于向内地特别是江南士人昭示武功。[2] 这说明广大疆域扩展的业绩必须得到先师孔子与士大夫阶层的认可始终是清朝君主的必修功课。即使他们已经拥有了盖世武功和前所未有地吸纳了藩部的政教关系以为统治资源，其最终的价值取向依然会指向内地的“正统性”。即从藏地对清朝的理解多少可以印证这个观点，有学者就已发现藏人对“满人”的理解与“汉人”的表述相互重叠。

这一时期的藏语文献对于“རྒྱ”或“རྒྱ་ནག”一词的理解和使用，可能并不完全等同于中原语境中的“汉”，而与“满”存在一定意义上的重合。而且，通过对清代藏语文献中与“满”和“清”相关记载的梳理，可以发现大量关于满或清的史实被置于与“རྒྱ་ནག”有关的叙述范围之中。[3]

藏区历史文献中对汉唐元明清等朝代的记述出现频率很高，却很少用“清”来表述清朝。对此现象大致可以从两方面理解。其一是藏地之人确实把“清朝”看做是与前朝不一样的王朝，其二是藏人把清朝属地与汉地相叠合在一起加以想象，说明清朝的汉化程度已经高到基本湮灭了其满洲特性，以至于无法加以有效辨识。这个现象从侧面印证了内地形成的“正统性”对边疆少数族群的统摄作用。

实际上，内地以儒教为核心的“正统性”的确立绝非一朝一夕所能达成，而是长期以来南北政权反复交锋形成的一种示范效应，哪怕是北方“异族”攫取了汉人的大片土地，也常常不能不默认南方政权所拥有的正朔意义。最著名的一段话可能就是魏晋时期符融规劝苻坚不要轻易攻晋的劝诫之言了。晋孝武帝太元二年（377）苻坚执意攻晋，符融苦谏的一个理由即是：“国家本戎狄也，正朔会不归人，江东虽微弱仅存，然中华正统，天意必不绝之。”[4] 在这句话里，“夷狄”身份必须依附于“正统性”的确认已经表达得非常清楚。这才是清朝平定西北后仍需要在内地儒教正统性的传承谱系中寻求一个恰当理由的真实原因。[5]

---

① 平定金川后军机大臣上奏云：“圣祖仁皇帝平定沙漠，世宗宪皇帝平定青海，均御制碑文，垂示久远。金川平定，恭请御制文勒石太学。从之。”参见《清高宗实录》卷 335，乾隆十四年二月甲午。军机大臣又奏平定金川，遣官祭告先师孔子，均从之。参见《清高宗实录》卷 335，乾隆十四年二月庚子。查《大清会典图》卷 16《礼十六 · 先师庙图》，乾隆分别四次在京师文庙立碑纪功，即乾隆十四年平定金川告成太学御制文，乾隆二十年平定准噶尔告成太学御制文，乾隆二十四年平定回部告成太学御制文，乾隆四十一年平定两金川告成太学御制文。

② 江苏布政使苏尔德奏：“平定准噶尔碑文，各省学宫地势不一，不必拘定尺寸，并遴委通晓清文旗员，摹写刊刻。”对此，乾隆帝下谕旨：“各省府州县卫学宫，自不能一律高敞，若必照部颁碑式竖立，转难位置适宜。至外省士子，本不谙习国书，碑内亦可毋庸令其镌刻。嗣后各学立碑，视该处采石难易，及学宫地势，听其酌量，随宜建竖。其清文竟不必刻入，兼可省传写错讹之弊。著于各督抚奏事之便，一并传谕知之。”《清高宗实录》卷 724，乾隆二十九年十二月甲申。

③ 罗宏：《从“རྒྱ་ནག”（汉）一词看清代藏文文献中的“满”“汉”观念》，四川大学中国藏学研究所编：《藏学学刊》第 18 辑，中国藏学出版社，2018 年。

④ 司马光：《资治通鉴》卷 104，《晋纪》26，四部丛刊景宋本。

⑤ 有些美国学者认为乾隆帝自诩的两大功绩即“西师”和“南巡”并非是并列的两大事件，“南巡”乃是为“西师”的战争做后勤准备。参见张勉治：《马背上的朝廷：巡幸与清朝统治的建构（1680—1785）》，董建中译，江苏人民出版社，2019 年。这种观点显然没有领悟到内地“正统观”对边疆战争意义的统领作用。

七、清朝边疆治理模式对前朝的继承性

在治理边疆的过程中，除了力求保持满洲特性的原貌和尊重其他少数族群的信仰与习俗，清朝统治者自觉或不自觉地仍会遵从前朝特别是宋明以来确立的“道统”及其延伸出来的一系列规则。这一方面体现在清廷皇室刻意模仿汉家制度，更多则表现为一种心理上的无形趋同。以色列社会学家艾森斯塔得对此现象有着精准的评价。他把中国历史上的王朝体制概括为具有“文化取向与目标”的政权，以区别于奉行“集体—行政取向目标”的政权。艾森斯塔得认为，在任何历史官僚国家之中，统治者都需要配置多种人力和经济资源，以实现其权利和完成政治目标。但如果表现出一种强烈的文化取向，那么统治者对大量占有资源的欲望就会较小，因为实现目标代价昂贵和成本偏高，他们对诸如领土扩张、军事强盛和经济增长这些指标给予较少的重视。这并非说中国统治者不把集体强盛和扩张当做重要目标，而是在实现这些目标的过程中，他们总是在文化方面被表达出来，并且是作为文化价值与取向的从属物而形成的。即使一位皇帝热衷于纯粹的军事扩张目的，他贯彻这一目标的能力，在很大程度上也依然取决于文化取向的群体。这样一来，皇帝就必须把他的基本合法性考虑在内，而这些合法性强调的就是那些文化取向。①

按我的理解，所谓“文化取向”乃是宋明以来士人阶层所倡导的一系列“道统”规则及其对政治体制的支配性影响。每当皇帝倾向于实施各种各样的集体扩张目标时，这些儒家士大夫就会动用“道统”原则加以规劝和修正，以防止为达此目标不择手段。儒生迫使最高统治者相信，行政与政策的问题可以通过礼仪教化等正当性的文化与道德行为自动加以解决，反过来说也是一样，这些问题的解决将有助于正当的文化秩序的延续。②

刘子健对宋代整体转向内在有相当独到的见解。他发现，处于 11 世纪的北宋与 12 世纪的南宋在整体风格上差异很大，11 世纪士大夫在文化传播中扮演开启新的充满希望道路的乐观角色，而到了 12 世纪，士大夫则把注意力转向巩固自身地位和在整个社会中扩张其影响。它前所未有地变得容易怀旧和内省，态度温和，语气审慎，有时甚至悲观。所以北宋的特征是外向的，而南宋却在本质上趋向于内敛。③ 这是把宋朝拟象化成一个鲜活的生命有机体，借此手法去描述其独特的统治状态。

南宋政权转向内在的一个重要后果，是所有国家制度的维持、变动或者改革都不能仅仅置于纯粹功利性的考量之下，而是要经过道德伦理标准的检验和评估。原初的儒家信条只是一种普通的道德哲学，在宋代以前儒家要想取得突出地位就需要和其他思想流派不断进行竞争，而宋代特别是南宋以后，儒家已经完全变成了一种具有政治强制意义的意识形态权威，儒家士大夫的目标是当仁不让地帮助皇权设计政治经济社会和教育制度，用道德规范其运行，他们相信道德价值观与功利主义目标可以达成一致，但良好的制度必须服从于道德水准的制约。④ 刘子健

---

① S.N. 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵州人民出版社，1992 年，第 233 页。王国斌也发现，中国由于长期统治着广大的土地和人口，并非像欧洲国家那样分散成许多个政治单位，所以就不必像某个欧洲国家要大力向外扩张或与他国竞争抗衡。中国的国内秩序依赖有效的社会控制，这是基于古训和沿袭历代政治实践获得的治理经验。对中国国家的重要威胁不是来自外力入侵，而是源于内部瓦解，因此维持国内秩序是中国王朝投入最多精力的方面。参见王国斌：《转变的中国：历史变迁与欧洲经验的局限》，李伯重、连玲玲译，江苏人民出版社，1998 年，第 96 页。

② S.N. 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，第 234 页。

③ 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，第 7 页。

④ 实际上汉代儒生业已注意到孔子作《春秋》时已经开始强调“任德而不任力”的问题，如董仲舒在《春秋繁露》里明确指出：“则《春秋》之所恶者，不任德而任力，驱民而残贼之。其所好者，设而勿用，仁义以服之也。”参见苏舆：《春秋繁露义证》卷 2《竹林第三》，中华书局，1992 年，第 46 页。

的这一观点与艾森斯塔得认为中国王朝的行政制度必须受制于“文化取向”的看法相当接近。

宋明以后军事力量的衰弱与儒教趋“文”政策的实施有着密切关系，故清朝所依据的多样政教资源，在内地是儒教，在藩部是藏传佛教，儒教推崇道德教化，藏传佛教主张隐忍为怀，均属内敛型的文化模式，都不以军事征服或者获取土地和资源为终极目的，所以对这两种政教关系采取合体性的兼收并蓄才是清朝统治的最鲜明特征。

与宋明的内敛性国策相比，清朝对疆域辽阔的渴求欲望似乎张扬了许多，没有那么克制隐忍。清朝帝王也确实通过武力征伐实现了有史以来最为恢弘的一统局面。清朝所采取的多次军事行动到底与前朝相比具有什么特点曾引起学界颇多争议。新清史即把清帝征战西北看做类似于西方近代的殖民扩张，表面上，清廷对准噶尔的胜利似乎带有强烈的领土要求，但细究起来，清廷绝非如西方殖民者那样通过屠杀人口和掠夺资源，为海外贸易与殖民统治创造优厚的经济条件，而是基本恪守了宋明礼教对广大空间占有的“道德”定义。

艾森斯塔得有一段分析也许有助于我们对清帝扩张政策的理解。他说，在对外政治领域，中国皇帝经常追求领土扩张，卷入了许多战争。然而，他们也经常宣称其目的是为了帝国的团结，或文化统一体的维持。即使表白这些文化动机只是为了宣传的目的，它们也依然明显地影响了实际政策的制订和贯彻。进一步说，既然统一帝国的理想只有在儒家的框架之中才能实现，那么统治者就不得不在领土统一等方面借重文化群体和阶层。① 这个阶层无疑指的就是儒家士大夫群体。

从表面上观察，清朝的边疆政策不仅与宋明有异，而且也违背了汉唐以来惯常使用的羁縻政策。清朝君主认为汉唐一直处于战争还是和议的两难选择之中，一些胸怀大志的有为之君，也曾想远征荒漠，底定天下。“然事不中机，材不副用，加以地远无定处，故尝劳众费财，十损一得”，这就造成了“搢绅之儒守和亲，介胄之士言征伐。征伐则民力竭，和亲则国威丧”的尴尬局面。和亲与征伐的争论导致汉唐君主放弃了大片国土，北方“夷狄”步步紧逼，也间接造成后世宋明疆土逼窄窘迫的困境，于是才有“守在四夷，羁縻不绝，地不可耕，民不可臣”的舆论开始主导疆域政策。清帝以为：“然此以论汉唐宋明之中夏，而非谓我皇清之中夏也。”理由是，清朝在疆域扩张上接续的是元朝的传统，必须剿灭准噶尔也恰恰是因为他们破坏了元朝“大一统”的格局。所以才有如下的说法：“皇清荷天之宠，兴东海，抚华区。有元之裔，久属版章，岁朝贡，从征狩，执役惟谨。准噶尔、厄鲁特者，本有元之臣仆。叛出据海西，终明世为边患。至噶尔丹而稍强，吞噬邻蕃，阑入北塞。我皇祖三临朔漠，用大破其师。元恶伏冥诛，胁从远遁迹。”②

在后来撰写的《十全记》中，乾隆帝对发动边疆战争的意义有了一番自己的独到理解。他首先强调的是“守中国者，不可徒言偃武修文，以示自弱也”。否则“必致弃其故有而不能守”。同时他又引用《易经》中的一段话表示即使被迫动兵也要恪守“道”的轨则，做到“每于用武之际，更切深思，定于志以合乎道”。③

这个思考路向显然与汉唐宋明以来的边疆想象完全不同。清帝会坚持说不蹈宋明覆辙：“岂如宋明，和市之为。”这并非意味着清廷的边疆政策完全脱离了宋明以来的轨辙，因为其攻取西北疆域后的最终治理方略，与汉唐宋明坚持赋予征服区域以道德意义的传统并无二致。故在同

① S.N. 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，第 236 页。

② 梁国治等撰：《钦定国子监志》卷 5《御制一 · 御制平定准噶尔告成太学碑文》，《景印文渊阁四库全书》第 600 册，第 54-55 页。当时乾隆帝准备征伐准噶尔即遭到了众多大臣的阻挠，只有傅恒一人表示支持，乾隆帝也是顶着巨大压力才做出出兵的决定，其考量的焦点即在于出兵是否合乎唐宋以来征战与议和积累的历史教训。参见戴逸：《乾隆帝及其时代》，中国人民大学出版社，2018 年，第 176 页。

③《十全记》，张羽新：《清政府与喇嘛教 · 附清代喇嘛教碑刻》，第 480 页。

一纪功碑文中又有这样的话："既知其然，饬我边吏。弗纵弗严，示之节制。不仁之守，再世斯斩。篡夺相仍，飘忽荏苒。"①

在平定回部以后，乾隆帝特别强调战争使"声教"远及于蛮荒之地，其诏书云："斯声教益溥于要荒，将惠恺愈覃于海宇。殊勋既奏，庆典宜宣。"针对大小和卓的叛乱，他也表示本来不想动武，乃是被逼无奈，表示"是以不得已而申讨，初非更有事于穷兵"。②

在告成太学的碑文中，乾隆帝把这层意思昭示得更加明确，他说："夷考西师之役，非予夙愿之图，何则？实以国家幅员不为不广，属国不为不多，惟廑守成之志，无希开创之名。兼以承平日久，人习于逸，既无非常之人，安能举非常之事，而建非常之功哉？"可见他对征伐边疆是否能够成功是心存忧惧的。至于胜利的原因则归结为上天的佑护。于是说："故曰非人力也，天也。夫天如是显佑国家者，以祖宗之敬天爱民，蒙眷顾者深也。则我后世子孙其何以心上苍之心，志列祖之志，勉继绳于有永，保丕基于无穷乎？"这套说辞其实与儒家对帝王占有疆域需提供足够的道德理由没有什么实质差别。所以碑文的最后才得出结论："郊庙告成，诸典并举。皇皇太学，丰碑再树。丰碑再树，敢予喜功。用不得已，天眷屡蒙。始之以武，终之以文。戡乱惟义，抚众惟仁。"③立碑太学的目的就是要昭告世人，征伐边疆不是为了单纯占有土地，或者掠夺人口，只不过是一种仁政普施的教化手段而已，与在内地推行儒教礼仪没有根本的区别。

与碑文的意思相近，乾隆帝还说过这样的话："我武既扬，必期扫穴犁庭，不遗一介，亦非体上天好生之德。即使尽得其地，而西藏边外，又数千里之遥，所谓不可耕而守者，亦将付之他人。"④在1795年一篇有关退位的文告中乾隆帝写道："知进知退，易有明言。予实服膺弗敢忘。而每于用武之际，更切深思，定于志以合于道。"⑤细究其中之意，乾隆帝用兵一定要依托正统性赋予他的道德指令，不会单凭一时冲动就起了动武扬威的念头。

实际上，乾隆帝对发动准噶尔战争前只得到少数人支持这件事始终耿耿于怀，久久不能平复心中的怨气。以至于战后还专拟了一篇《开惑论》，借他人之口陈说自己发动战争的真实理由。这篇文章开篇即述说这场"西师之役"因为"决机于午夜之密勿，驰檄于绝域之阻阂"，没有机会"能人人而告之，以祛其疑"，因此才有此文的撰写与刊布。可见乾隆帝并非在打完胜仗后只知炫耀武功，他还是相当在意当朝的儒生臣子们到底如何评价这场战争的性质。

《开惑论》的场景设置好象一出三人戏剧，角色包括硕儒、士大夫和"信天主人"，具体情节是硕儒与士大夫之间展开了一场发动某次战争（暗指准噶尔之役）是否恰当的争论，这位"信天主人"俨然是争议的仲裁者，其身份暗指乾隆帝。在这出"信天主人"导演操控的"戏剧"冲突中，硕儒首先摆出一套反战说辞，士大夫随之加以驳论，双方唇枪舌剑，互不相让。硕儒反对这场战争的理由相当煽情："阳舒阴惨，生民大情，离忧合欢，品物同性。绝者不可复属，死者不可复生，损兵折将，无补功成。"士大夫则极力证明战争并没有增加国力负担，他质问："加征增算，何曾于民，凡有水旱，无不恤赈。运输给价，防其蚀侵，甘肃岁赋，预免庚辰。"清廷在战时不但没有加征税赋，还赈济饥民，如此才造成了"无不内属，慕义归仁。鸿庸爰建，千古未闻"之局面。紧接着士大夫又斥责硕儒不辨菽麦，"安足以知我信天主人哉！"在铺垫了一番话之后，信天主人终于以仲裁息争的身份隆重登场，一下子把战争意义升华到了"顺天者昌，逆天者亡"的高度，并搬用《易经》开示说，这场"御寇"之战获得了《易经》所

① 《十全记》，张羽新：《清政府与喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻》，第480页。

② 《清高宗实录》卷600，乾隆二十四十一月辛亥。

③ 梁国治等撰：《国子监志》卷5《御制一·御制平定回部告成太学碑文》，纪昀等撰：《景印文渊阁四库全书》第600册，第60页。

④ 《十全记》，张羽新：《清政府与喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻》，第480页。

⑤ 欧立德：《乾隆帝》，青石译，社会科学文献出版社，2014年，第152-153页。

预言的昊苍上天的眷顾，而“信天主人”态度又是如此诚恳，达到了“矜矜惴惴，凛凛皇皇，陨越是惧”的心理境界，既然有了苍天的佑护，那么还在乎这些论争的是非短长干什么呢？①

乾隆帝对边疆战争意义的辩护最终俘获了众多汉人士大夫的心。如钱陈群就指出，准噶尔之役完全遵奉天意，且并未造成民众的积怨：“故曰：天也，非人之所能为也，莫之为而为者也，兹之谓矣。惟是五载之中，皇帝运独，断炳先几，民无征发之劳，士有挟纩之感。”接着又颂扬道：“传檄而定者数十城，慕化而归者万余里，”“功至大而不有，业极盛而不居，于书传所称，若合符节。”② 大意是说乾隆帝的解释完全符合文人对战争意义的想象，也暗合宋明以来文人领军传统中对战争理应具备仁义之师特点的论述。

我们只要读一段宋人范祖禹的话，就会明白乾隆帝的这套自辩之辞的确其来有自。范祖禹在元祐初年表上的《唐鉴》中曾说过：“有国者丧师之祸小而或以霸，秦穆公、越王勾践是也；得地之祸大而或以亡，楚灵王、齐湣王是也。是故广地不若广德，强兵不若强民。先王患德之不足而不患地之不广，患民之不安而不患兵之不强。封域之外声教所不及者，不以烦中国也。”③

如果仔细辨析清朝鼎盛时期的若干国策，我们可以看出基本吻合宋明以来儒家教导所规定的正当性原则，比如雍正朝有所谓“大小赌咒河界争与马白立界”之事。据史载，大赌咒河又称黑水河，小赌咒河即今云南省马关县马白镇之赌咒河。原本在地理位置上只有一条赌咒河，位于开化府城南 240 里，与安南渭川州接界，史书称“蛮夷于此立誓各不相侵之处，故名”。④ 雍正初年，安南曾意图侵占这一地区，故而引发了长达四年的疆界争端。

雍正二年，云贵总督高其倬着手整顿财政，清厘盐、铜、银厂三项赢余归公，并开始寻找新的矿脉，以备设厂开采。他听说都龙一处有矿，于是派人前往调查，回报称都龙系交趾属地，并非属云南之境。此后，高其倬发现开化府与安南原以赌咒河为界，康熙年间安南曾攻掠界内各寨，开化府知府与开化镇总兵不愿冒险救援，另指一条小河为赌咒河，称河外系安南之地，这样就放弃了一百余里的疆境，境内所属六寨民户田粮俱归安南所有，遂有“大赌咒河”和“小赌咒河”之称，而都龙正位于大小赌咒河之间。高其倬认为“铜矿事小，疆土事大”，⑤ 即派新任开化镇总兵冯允中前往实地踏勘，并咨会安南派官员会同勘察疆界。

安南政府对此反应激烈，不仅不派员会议疆界，还派兵 2000 余人在铅厂山下小溪对岸驻扎。为防不测，高其倬亦派兵 300 名在马白汛外驻守，随后又亲率 200 人巡视地界。高其倬曾就安南派兵之事两次上奏朝廷，又将勘察结果比照康熙《云南通志》所载开化府疆域，于雍正三年正月再次上奏，辨析两河名称之由来，缕述边土被逐步蚕食的经过。

雍正帝阅后批复：“治天下之道，以分疆与柔远较，则柔远为尤重……安南国于我朝累世恭顺，深为可嘉，方当奖励，何必与争明季久失之区区弹丸之地乎？且其地如果有利，则天朝岂与小邦争利？如无利，则何必争矣。朕居心惟以至公至正，视中外皆赤子，况两地接壤最宜善处，以安静怀集之，非徒安彼民，亦所以安吾民也！即以小溪为界，其何伤乎？贪利倖功之举，皆不可。”⑥ 根据此谕，勘界甫一开始，清朝就放弃了对开化府疆域南界之“大赌咒河”权益的争取。

安南政府见清军控占了铅厂山以北之地，即通过两广总督向雍正帝控告，称清军侵占

---

① 钟兴麒、王豪、韩慧校注：《西域图志校注》卷首一，《开惑论》，新疆人民出版社 2002 年，第 6-8 页。

② 钱陈群：《御制平定回部告成太学碑文跋》：董诰等辑：《皇清文颖续编》卷 8，清嘉庆武英殿刻本。

③ 《唐鉴》卷 3《高昌既平》条下，转引自邓小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》，三联书店，2006 年，第 273-274 页。

④ 和珅等：《大清一统志》，《景印文渊阁四库全书》第 483 册，台湾商务印书馆，1986 年，第 58 页。中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 10 册，江苏古籍出版社，1991 年，第 734-736 页。

⑤ “国立故宫博物院”编：《宫中档雍正朝奏折》第 3 辑，“国立故宫博物院”，1978 年，第 771-772 页。

⑥ 中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 4 册，第 370 页。

渭川州边地 120 里，在其境内立碑定界、占寨毁舍、建造营房。[①] 雍正帝先后将参与处理界务的数名官员调职，总兵冯允中被召回京城，开化府知府吴文炎为佟世祐接替，布政使李卫调任浙江巡抚，连高其倬也被指斥“偏狭尚气”，调任闽浙总督，云贵总督一职改由鄂尔泰接手。

在争夺铅厂山附近与安南有争议地界的过程中，雍正帝似乎并不特别在意实际占领土地的面积到底有多大，而更多关注安南政府态度是否恭顺，一旦安南方面表达了对清廷的谦卑恭敬之意，雍正帝就不再细究领土的归属问题。如雍正五年六月，安南国王一度拒不迎奉雍正帝敕谕，[②] 直到鄂尔泰以发兵相威胁，安南才按照“三跪九叩”礼仪隆重迎接敕谕。[③] 雍正帝对此甚为满意，决定将铅厂山周围 40 里赏赐安南。[④]

清朝皇帝对边境土地的处置完全符合宋明以来新儒家的基本认知态度，那就是只要国境之外的异族政权对清朝表示效忠和顺从，在归顺礼仪的谦恭程度方面符合既定的道德标准，那么是否真正拥有实际的土地就变得无足轻重，可知在清帝对领土占有的斟酌考量中哪有什么“满洲特性”在起作用，他分明是儒家天下理想的合格继承人。

八、对“体用”“文质”观念的思想史诠释：“正统性”也是可以分殊的

理解清朝之统治特性十分不易，原因在于，估测其统治风格不能仅仅瞩目于一些属于“治理”层面的制度安排，或者眼睛仅仅盯住某些行政技术运作的得失短长，而是要揣摩清帝在具体使用这些治理技术时到底凭借着什么样的文化资源，采取了什么样的行动逻辑，它们大多深藏在一些很难捕捉到的心理活动之中，论者必须转换角色，置身于清帝时代细致观察方能悟其一二。如此一来，思想史的介入就成为必要的补充手段了。即如前面所示，清朝“统治”往往表现为一种“主导性虚构”，这就意味着皇家采取任何“治理”层面的动作，其背后都需要预先设定一个理由，以作为行动的深层指导依据。照中国传统思想史的说法，这个依据就是“体”，而那些治理手段只不过是“用”。至于这两者的关系，直到宋代才被理学家们表达得更加透彻。

理学家认为，那些恒常不变的“理”或“道”就是“体”，由之繁衍出来的生生变化才是“用”，体必然发显而成为用，但“用”的根基还须落实到“体”，如果离开了“理”的普遍性，它所表现出的那些“用”就会流为无限多样的散殊之象，必然无所依凭，结果生生变化的世界统一性也就不复存在了。如果落在具体器物上，体用可以分殊，朱子曾以扇子作喻讲出一番道理。他说扇子有骨有柄，用纸糊，这就是“体”，人把扇子摇动起来，就变成了“用”，可见扇子之作为“体”和“用”是可以分离的。[⑤] 朱子还更具体地认为，“礼是体”，这就不是从抽象的哲学层次上来谈体用关系了，而是分明要把它落定在具体现实情境之中。[⑥]

从王朝正统性的建立而言，“体”就是“主导性虚构”（普遍王权），这部分相当于朱熹说的“扇骨”，“用”则是一种治理技术，略等于扇子摇动起来的状态，可看做是“正统性”的一种扩散与实施过程。“汉化论”仅仅拘守汉人本位的宋儒观，过度强调了“正统性”作为“体”的决定性作用，忽略了“体”还有发散为治理技术之多样性的“用”的一面；“内亚论”则正好相反，把清朝对边疆的特殊治理方式错当做“体”来看待，反而忽略了其与前朝“正统性”的关

① 中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 5 册，第 148-154 页。

② 《清代档案史料选编》第 2 册，上海书店出版社，2010 年，第 193 页。

③ 《清代档案史料选编》第 2 册，第 200-201 页。

④ 《清世宗实录》卷 65，雍正六年正月己卯。

⑤ 参见杨立华：《一本于生生：理一元论纲要》，三联书店，2018 年，第 179 页。

⑥ 杨立华：《中国哲学十五讲》，北京大学出版社，2019 年，第 246 页。

联，从而颠倒了传统的体用关系。①

这就关涉到清帝对“一”与“多”的理解。清朝统治版图包容了不同族群，迥异于以汉人为主体的宋明传统王朝。要弥合多样文化于一体，即使仅从处理多元语言并存与使用的繁复性而论，其难度之大也非前朝所可比拟。要真正实现多民族意义上的“大一统”，就必须推行“同文之治”，但在清朝的语境下，“同文”既要遵循儒家先贤的理想设计，不可逸出道德伦理规定下圣王之治的正统性标准，实施伦序、礼乐和教化的目标，又不能窄化到仅局限于汉语儒家经典范围，而罔顾多民族共同体之间实际存在语言差异的现实境遇。

清朝的“同文”规划常常处境微妙，清帝必须遵循传统王道政治中对“政”归于“道”之统摄的古旧训条，但与汉人相比乃是出身于非汉人族群，故又必须剔除前朝过于强调“以夏变夷”的极端排外思想，小心翼翼地把多民族语言融汇进来，构成“大一统”的必备要素。所以才有乾隆帝“天下之语万殊，天下之理则一”② 的说辞。这个“理”仍是“声教”。在嘉庆三年（1798）一首诗的识语中，乾隆帝把这层意思阐发的十分明白：“各国之书，体不必同，而同我声教，斯诚一统无外之规也。”又说“夫疆城既殊，风土亦异，各国常用之书相沿已久，各从其便，正如五方言语嗜欲之不同，所谓修其教不易其俗，齐其政不易其宜也。”③

“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，语出《礼记·王制》。在这里乾隆帝虽引用儒教经典，却偏向于强调其多元族群文化的差异，以有别于宋明的“夷夏之辨”，但最终还是要把这种“多”归于“声教”的“一”。因为乾隆帝感觉到，以汉人为主体的“声教”规训，太过于突出儒教对周边民族所具有的道德优越感，并视之为辐射同化异族的利器，无法兼容其他文化的多样性，这并不是《礼记》所揭示的“大一统”之原义。多民族的“俗”与“宜”虽然要符合传统政教关系，但是不同风俗语文的差异也应该兼容并存，这样才能表现为一种“用”，与作为“体”的道德伦理相辅相成，最终昭示出“同文”与“治道”的关联性。④

一个明显的例子是，不论乾隆帝多么强调语言表述的多样性，其内心深处还是以内地汉文化的正统性作为衡量的尺度。这就是“体”的意识在无形中起着范导作用。最著名的例子可能就是如下这段话了：“今以汉语指天，则曰天，以国语指天，则曰阿卜喀，以蒙古语、准语指天，则曰腾格里，以西番语指天，则曰那木喀，以回语指天，则曰阿思满。令回人指天以告汉人，曰此阿思满，汉人必以为非，汉人指天以告回人，曰此天，则回人亦必以为非。此亦一非也，彼亦一非也，庸讵知孰之为是乎？然仰首以望，昭昭之在上者，汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也。实既同名，亦无不同焉。”⑤

这段话表面讲的是对“天”表达的多元性，实际上是以汉字“天”作为“大同”的标尺，去规范其他民族对“天”的表述，这就是大一统意识形态的优势，很难想象，从回人的角度能完全接受乾隆帝的这个解释。⑥

---

① 关于“体用”关系的讨论，至晚清仍不乏其人，如吴廷栋在致方宗诚书中对“体用关系”就有一段比较精粹的评论，他说：“尝谓世无无体之用，亦无无用之体。有用而无体，其用只是诈伪；有体而无用，其体必多缺陷。知体用一源，则所当致力者，宜知所先后矣。”吴廷栋：《拙修集》卷 8，转引自王尔敏：《晚清政治思想史论》，华世出版社，1970 年，第 53 页。

② 弘历：《御制满珠蒙古汉字三合切音清文鉴》御制序，《景印文渊阁四库全书》第 234 册，台湾商务印书馆，1986 年，第 7 页。

③ 弘历：《御制文余集》卷 2《题和阗玉笔筒诗识语》，《清高宗（乾隆）御制诗文全集》第 10 册，中国人民大学出版社，1993 年，第 1011-1012 页。

④ 参见马子木、乌云毕力格：《“同文之治”：清朝多语文政治文化的构拟与实践》，《民族研究》2017 年第 4 期。

⑤ 弘历：《西域同文志序》，《清高宗（乾隆）御制诗文全集》第 10 册，第 416 页。

⑥ 欧立德说过，乾隆帝有意将一千多年前的汉代已经出现的名称用于他现在所控制的某些中亚地方和城市，可以说是借助汉人知识阶层容易接受的方式强调了他所取得的大一统成就。欧立德：《乾隆帝》，青石译，第 147 页。

除了对“体用”关系有了全新的理解，清朝统治者对“文质”关系这一古老的思想史范畴也有一番自己的见解。因长期遭受明朝士人对其“蛮夷”身份的鄙夷，满人入关后在相当长一段时间内难以克服文化自卑的心理阴影，于是使用各种非常手段力图剔除自身“野蛮人”的烙印。比如清廷以征书为名删削宋明文献中有关“胡人”的描述，严禁刊刻明史私家著述，以杜绝对新朝满人具有北狄身份的评判与流播等等。但对自己非汉人身份的记载抱有如此强烈的过度反应却恰恰证明其急欲改变在汉人心目中的北族形象，希望尽快融入内地汉文明的焦灼心态。与此同时，他们又似乎担心入关后满人日益被汉人腐化改造，不断强调保持满人传统习俗的重要性。清代早期的文治决策经常在两者之间来回摇摆。如何理解满人的这种深层焦虑及其诸种禁抑舆论的非常举措？我以为可以从中国传统的“文质之辩”思维中窥其一二。

“文质之辩”作为中国思想史的一个议题，其包含的内容相当驳杂难辨，有时它只是指一般的文辞修饰类型的嬗递，或者仅是对某类文章风格优劣的评鉴，如文章品性是浮华雕琢还是质朴简约等等，纯属文人欣赏趣味的差异。关于“文”“质”相互关系的议论，古人曾留下许多记载，即使在音乐的理解上也讲究中和与平衡，如日本正仓院保存的古琴金银平文琴上就镌刻着如下几句话说：“琴之在音，荡涤邪心。虽有迟性，其感亦深。存雅却郑，浮侈是禁，条畅和正，乐而不淫”，其中在听乐中体会戒抑娇奢之气，保持内心平衡的意蕴折射出的仍是文质互补的逻辑。

在更多情况下，“文”与“质”的演变往往被置于世运变迁的框架内加以解读。历来的文质论都是对历史文化发展大势的一种描摹，汉儒就有所谓夏尚忠、殷尚质、周尚文的叙述模式，昭示的是一种三代更迭“质文代变”的观念。有关历史演进的判断，依赖对文 / 质这一对立范畴加以裁定，深刻影响了士人对社会文化深层变动的敏感，塑造了他们感知几微的能力。[①] 对质文互变的评鉴反映在历史观层面往往会受时代际遇变化的深刻支配，比如在明清鼎革之际，“文质之辩”就被放在了反思明朝何以失败这个沉重的大话题之下予以讨论，以至于对明朝“文胜于质”的教训有所反思。如张履祥就沉痛于明末的“文弊极矣”，极力主张用“质”的手段加以补救，他提出恢复宗族秩序等构想，就是从克服“文胜”的角度立论。[②] 在明代的官方科举文字中即已有强调由文趋质的观点，把“经世致用”当作扭转崇文颓风的良药。如明人孙如游就称：“当开创之初，元气始合，故多质。质渐趋而文，文盛不已，辄极思以见奇。奇不能胜，爰吊诡以求异，遂至支离牵附，义悖辞淫，弊极矣。”[③] 这种由质趋文、文盛思奇、最终走向吊诡求异、义悖辞淫的怪圈随着改朝换代而不断地在历史上加速轮回着，只有倡导经世学风才能起到纠偏的作用。

但是另有一些议论却取相反的方向，认为鼎革之际潜藏着“质”胜于“文”的危险。如黄宗羲《明夷待访录》中未刊的《文质》篇，主旨就是从华夏文明沦丧于夷狄的现实危机出发来讨论文质之别，“文”相当于礼乐文化，质则是其反面，其中暗藏着的是与“夷夏论”纠缠在一起的担忧，如黄宗羲从服制、丧葬、燕饮、祭祀的损毁日废中看到了由文趋质带来的衰败之象。在王夫之的眼里，文衰而质胜的表征就是礼仪丧失，保存礼仪就是延续华夏礼乐文明，文衰则礼失，潜藏着由夏变夷，人沦为禽兽的大危机大变局。所以王夫之才说君子要慎言“质”，而应

---

① 参见赵园：《制度 · 言论 · 心态：〈明清之际士大夫研究〉续编》，北京大学出版社，2015 年，第 356 页。有关文质之辩的讨论还可参照阎步克：《士大夫政治演生史稿》中第 8 章《独尊儒术下的汉政变迁》第 1、2 节《文敝的救治：“反质”》和《文质彬彬》，北京大学出版社，1998 年。有关魏晋时期“文质”讨论，参见阎步克：《魏晋南北朝的质文论》，《乐师与史官：传统政治文化与政治论集》，三联书店，2001 年。有关“文质论”与中国历史观形成的分析，可参见杨念群：《“文质之辩”与中国历史观之构造》，《史林》2009 年第 5 期。

② 参见杨念群：《何处是江南：清朝正统观的确立与山林精神世界的变异》第二章，三联书店，2017 年。

③ 孙如游：《顺天乡试录后序》，转引自陈维昭：《日藏孤本〈群芳一览〉与万历丙午丁未考试录》，《中国文学研究》2019 年第 2 期。

该“重言文”，厌恶那些“托质朴以毁礼乐”的说法。这与张履祥想通过恢复文化“质”之一面以挽救明末奢靡之风的言论又有差异，已经相当明显地对清朝满人是否能接续汉家礼仪表示了轻蔑和怀疑，文质论的批判性至此严峻到了极点。生活在鼎革时期的士人，其决绝的立场多少给刚入关的满人造成了一定的心理压力，逼使他们在是否汲取汉文明与保存满人文化方面左右摇摆，总是希望寻求到一种微妙的平衡。

如果要真正理解满人对汉文化的这种模仿式焦虑，就必须追溯到宋代对“文”的定义。隋唐时期对“文”的理解已经开始发生变化，“文”不仅仅代表一种文学抒情或者与文事相关的事情，如《隋书》所说：“然则文之为用，其大矣哉。上所以敷德教于下，下所以达情志于上，大则经纬天地，作训垂范，次则风谣歌颂，匡主和民。”[①] 只不过唐代重视文章和辞藻，并不特别崇尚儒学，文学与儒学之间并未建立起互为表里的依存关系。这与唐朝皇帝并不专一于儒学信仰有关，宋朝则开始注重使用儒生理政治国。故《宋史·文苑传》才有以下判断，称“艺祖革命，首用文吏而夺武臣之权，宋之尚文，端本于此。太宗、真宗其在藩邸，已有好学之名，作其即位，弥文日增”。[②]

宋代军事力量衰落，宋太祖为了遏制军人被周边随从黄袍加身的人间权力喜剧重演，开始改由文人领兵，或监控军事行动，造成军事指挥与文职人事相互窒碍，北方异族军事力量的崛起又造成了宋朝文人的持续心理恐慌，进一步弱化了军事力量。所谓“国家创造之初，则其大体必本于忠。风俗涵养之久，则其大势必趋于文”，[③]“虚文”与“实政”的对峙关系实际上就是“文”与“质”差别的反映。崇文抑武的现象起始于宋代利用文臣制约武人的努力，这不但使武人的形象黯然失色，也加深了文人与武将之间的相互隔阂。欧阳修就把武人治国视为“霸且盗”，认为“武为救世砭剂，文其膏粱欤！”意思是武不过是一剂救世的猛药，“文”才是治世滋补的佳品。“乱已定，必以文治之，否者，是病损而进砭剂，其伤多矣。”效果肯定适得其反。[④]

趋“文”之迹象还可以从南北文化对峙的格局中略加窥测。宋人偏安，起因于军力孱弱，故不思进取，但文化始终保持自信，对艺术与文学的爱好常常超越对武力的炫耀，故有人讥讽江南人有接受“苟安”和“偏安”的嗜好，其娇柔造作华而不实的行事风格也多为北人所耻笑。故南人中个别的豪放派诗人常常故意做出一副“南人孰谓不知兵”的姿态，还特别举证说“昔者亡秦楚三户”，[⑤] 又说“切勿轻书生，上马能击贼”。[⑥] 但怎么看这架势都像是外强中干的自我安慰，或者是一种军事挫败后的心理补偿。一个有趣的现象是，北人一方面被描绘成野蛮人，另一方面对南方抗敌英雄的相貌描写却多接近于孔武有力的北方“异族”形象，称羡的是他们的那种最原始的求生本能和身体的蛮武强壮。[⑦]

儒家“道统”的建构很大程度上是对军事力量衰弱不振的一个回应，即通过构筑文明的优越感抵消军事弱势带来的心理压抑。北宋时，复兴古文就已经不是一场单纯的文学浪漫运动，古文不仅仅被看作是文学风格的表达，而且更强烈地体现出一种道德观念，否则就被视为文风雕琢浇薄，道德衰靡，不利于风化，一旦“文”被添加了沉重的道德使命，就失去了文章本有的意趣。让价值观居于优先考量的位置，意味着道德涵养的努力是获取文学成就的必要基础，

---

① 魏徵等：《隋书》卷 76，中华书局，1997 年，第 1729 页。

② 脱脱等：《宋史》卷 439，中华书局，1985 年，第 12997 页。

③ 吕中：《类编皇朝大事记讲义 类编皇朝中兴大事记讲义》，张其凡、白晓霞整理，上海人民出版社，2014 年，第 61-62 页。

④ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷 198，中华书局，1975 年，第 5637 页。

⑤ 陆游：《陆游集》，《剑南诗稿》卷 14，中华书局，1976 年，第 392 页。

⑥ 陆游：《陆游集》，《剑南诗稿》卷 3，第 75 页。

⑦ 参见戴仁柱：《十三世纪中国政治与文化危机》，刘晓译，中国广播电视出版社，2003 年，第 233 页。

学道应先于学文。宋代“道统”谱系的建立实际上改变了原有的政教关系框架，使得儒教更强调道德教化的思路得以延伸到皇室，并通过宗族的再造渗透进基层社会。这进一步加剧了宋朝气质的“内向化”过程。

时人概括北宋在屡战屡败“偃兵息民”之后，“天下稍知有太平之乐，喜无事而畏生事，求无过而不求有功，而又文之以儒术，辅之以正论，人心日柔，人气日惰，人才日弱，举为懦弛之行，以相与奉繁密之法”。① 故崇尚“文”与鄙视“质”的风气颇为明显，“文”是指儒教的精致化，“质”是对异族文化的贬斥，“夷夏之辩”在宋朝蔚为风气多与此构思有关。基本是这条延长线上流传下来的一种思维。满人入关之后，首先面对的问题是如何应对这种已成惯性的文人偏见。②

满人入关后，在心理上对江南汉文明抱着忧惧和艳羡的双重心理。他们并不排斥儒教的正统性，但对自己“质”的一面却也大加赞誉，满语骑射的提倡和对霸蛮武力的炫耀多少带点自卑心造成的补偿心理，但这种对满人传统习俗的崇尚亦可放在“文”“质”互相转变的大文明史框架内加以认知，“质”不一定要被贬斥为“文”的绝对对立面，而要考虑到其转化成“文”的可能性，同时也应该为“质”本身的存在预留空间。③

有的学者对所谓“满洲特性”到底是一种本身文化固有的品质，或者只不过是对汉文化压迫做出的应激式回应与模仿，提出了自己的看法。比如清帝总是强调“满洲本性淳朴”，“廉洁”“节俭”都应是满洲固有的风俗，满汉文字中的大量论述似乎也证明了这些“满洲特性”毫无疑义地确实存在着。但如果对比满语《加圈点字档》和《太宗文皇帝圣训》两种满文文本，就会发现，满汉两种文本的圣训中皇太极所言“国家崇尚节俭，毋事华靡”的表述，在《无圈点老档》中都不存在，完全是后来加进去的文字。④ 这就证明，入关前的满人根本没有意识到自身具有一种“节俭”的品质，因此，这也绝非几个字的改动这么简单，而是将整个节俭的故事套入了圣训祖训的脉络中成为记忆重构的焦点，这就造成一种错觉，好象清朝立国之初，“节俭”之风就已被提升到了“国家崇尚”的地步，尽管在满人的初始记忆中本非存在什么“节俭”的概念。更为有趣的是，乾隆帝在回顾祖先留下的记忆时，主要使用汉文文本，汉文由此成为满洲统治者了解祖先行为的记忆来源。

换而言之，对“满洲淳朴”特性的记忆塑造恰恰是应对汉人奢靡生活威胁造成的结果，或者说是对汉人歧视眼光和观点的一种反弹式回应。汉人文明的巨大压力迫使满洲皇帝在论述自身的文化特质时不得不被迫戴上一副文明化的面具。⑤

至于满人为什么要保持自身文化特质，清朝统治者更多乃是出于权宜之计，而并不那么僵硬地固持己见。乾隆帝有一段话说得很清楚：“先时儒臣巴克什达海、库尔缠屡劝朕改满洲衣冠，效汉人服饰制度，朕不从。辄以为朕不纳谏，朕试设为比喻，如我等于此聚集，宽衣大袖，左佩矢，右挟弓，忽遇硕翁科罗巴图鲁劳萨挺身突入，我等能御之乎？若废骑射，宽衣大袖，待他人割肉而后食，与尚左手之何异耶？朕废此言，实为子孙万世之计也。”⑥ 这明显突出的是保留满人“质”的一面，然而我们再换个语境观察，恰恰到了乾隆时期，满人制服上开始添加 12 章纹样，基本上与历代王权的服饰图案衔接了起来，这恰恰显示满人积极向汉人传统中“文”

① 吕中：《类编皇朝大事记讲义 类编皇朝中兴大事记讲义》，第 44 页。相关的详细讨论可参见任锋：《治体、制度与国势：吕中〈宋大事记讲义〉引论》，《天府新论》2018 年第 6 期。

② 包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，第 186 页。

③ 参见杨念群：《何处是江南：清朝正统观的确立与山林精神世界的变异》，第四、五章。

④ 蔡名哲：《满洲人的淳朴从何谈起：一个研究概念的探讨》，《成大历史学报》第四十九号，2015 年 12 月，第 225-230 页。

⑤ 蔡名哲：《满洲人的淳朴从何谈起：一个研究概念的探讨》，第 225-249 页。

⑥ 于敏中：《钦定日下旧闻考》卷 13，文渊阁四库全书本。

的方向靠拢，并纳入到统一的规制之中，最终完成了对前朝正统制度的接续。①

“文质”转化也与“夷夏之辩”有密切的关系，“夷”“夏”互相转换正体现的是“质”“文”关系变化的另一种表现形式。满人作为异族政权之所以被汉人所承认，一方面是因为他们接受了汉人中“文”的成分，这确实与某种汉化的程度有关，但其政权却有别于汉人王朝，所以其体现出的“质”的一面同样影响了汉人社会的审美取向。乾隆下江南对汉人文化的欣赏，与其在扬州建立藏传佛教的白塔之行为是双向互动的过程，也是相得益彰的结果，肯定不是一种单向的汉化行为。②

九、结论

清朝统治者因其祖先金人与宋朝为敌，背负胡狄之名，在宋明以来的正统观传承谱系中属于偏统遗脉，不入华夏主流。然满人入主大明江山，疆域之辽阔远超前代，治下族群之多元复杂亦非明人所能想象。故其对“何为正统”之理解必然迥异于汉人王朝，满洲君主必须甄别尊崇边疆广大地区民众信仰，承认其与内地的差异，不可能一刀切式地把非汉人族群完全统摄于儒学“正统观”的教化之列。清廷最终采取因地制宜的办法，分别在内地和藩部地区承继和接纳了两种政教关系，并以内地“正统观”引领统辖之，这就使得前朝以单一儒教为内涵的“正统观”被赋予了更加复杂的面相，满洲皇帝兼具多张统治面孔，以应对不同族群的文化心理预期，构成了新的“大一统”论述框架。

我个人认为，以往国内史界与“新清史”学派缠斗不休却终无定论的症结在于，大多数人并未区分“统治”和“治理”之间的界线，没有把握住清朝立国的多元要旨之所在。清朝入主大统极大扩张了地理版图，改变了前朝帝王因北方民族压力而过多看重南北分立格局的陈旧思路，开始把目光转移到东西差异及其统治之道，其正统根基立足于儒教和藏传佛教双重信仰，与宋明王朝所建立的单一“正统性”多有差异，却又并非截然异途，互不相容。

“新清史”以“族性”界分满汉，以内亚观替代中原“正统”论述，视清朝为中国之外的帝国，其失于偏颇者在于过度迷信人类学的族群论，不谙夷夏相互转化之奥妙玄机。没有意识到清帝倡导满语骑射强化满人特性等诸种举措大多只不过是一种治理策略，并非有意自立门户，与汉文明做断然裂分。有些不满于纯粹从族群差异入手定性清朝政权性质的学者主张应深究满人皇帝形象的多元性，这种思路已非常接近清朝“正统性”具备多样特性的看法，可惜仍把清帝的多种面目与自我认同意识归结为文化“建构”的结果，这种后现代主义式的“建构论”有消解清朝统治实质内涵的危险。

新清史研究者为了突出清朝对藏传佛教的尊奉和对“满洲特性”的彰扬，刻意强调藩部地区政教关系在清朝统治中的特殊性，并非没有一定道理。但这种比附太过机械地效法对西方“帝国”的认知套路，从某种意义上说，西方帝国往往具有鲜明的政教合一特点，其“教”的一面乃是指“宗教”信仰与政治组织强势合体，在国策制定和实施方面起着支配作用。“帝国”之间的战争也往往体现出鲜明的“宗教战争”之特性。如十字军东征和奥斯曼帝国的征伐行动都是西方政教关系的延伸形式，与清廷发动战争背后所依恃的政教动机究有很大不同。传统中国并没有“意识形态”这一说法，经典文本中更多传达的是一种“政治”与“教化”互动的含义，“政”既指社会又指国家，不仅包括政府的行政规划和实践，也包括思想训导方面的要求，其规训对象上自皇帝，下至百姓。“教”也不单指教书和育人，更多是向全体民众灌输一种关于社会

① 王跃工：《万国衣冠拜冕疏：卡地亚与故宫博物院特展中彰显王者风范的三件重要展品》，《紫禁城》2019 年第 5 期。

② 梅尔清：《清初扬州文化》，朱修春译，复旦大学出版社，2004 年，第 212 页。其中说到，“扬州的景致在皇帝的手里被重写，题词和诗歌将这座城市、它的机构、盐业垄断以及帝国的中心黏合在一起”。

秩序的道德标准，并使之延绵不绝。相应的双语词“教化”为“教”的观念增加了“化”的意蕴。[①] 清朝基本继承了前朝对“政教”关系的理解，其与西方统治的相异点主要体现在以下几个方面：

第一，清朝基于内外之别建立的两种政教关系，特别是面对边疆藩部的特殊语境确立的政教关系，对于皇权体制而言只具虚构意义上的象征特质。如皇帝拥有“转轮王”和“文殊菩萨”的身份，并不意味着皇帝本人一定具有对信众的实际宗教约束力，毕竟他与达赖和班禅喇嘛的宗教领袖身份不同。因此，清朝帝王不具备为了特殊的宗教目的进行暴力扩张的动机。这是区分西方“帝国”与东方“王朝”性质的关键之所在。

第二，基于藩部制度基础形成的政教关系之所以不具暴力扩张性，乃是因为它在根本上受制于内地儒教“正统性”的训化和制约，这并非简单的“汉化”过程所能解释。内地以儒教思想为核心构造的“政治”与“教化”关系，其“教”的涵义并非西方意义上之宗教，而是通过操练内心的道德训诫培养出的治世能力。宋明以来更是形塑成了一种“道统”—“政统”的二元互动模式，把道德制约人心的力量推向极致境界，并以此区分文野之别，激烈排斥和贬低非汉人文化，这明显违背了先秦原始儒家思想中包融少数族群，并允许其实现身份转换的古训。正因如此，雍正帝才在《大义觉迷录》里反复陈说满人作为夷狄入主大统乃是合乎夷夏可以互换位置的古义。这也是满人获取正统性的一个重要思想依据。

第三，与此同时，清朝皇帝始终没有忘记利用自身的非汉人身份建立新的正统性。满人在建国之初就与蒙古族群相互依存互助，具有一种天然的亲近感，其对自己的非汉人身份的认同感使其不可能限于仅仅单纯依附在以儒教为核心的政教关系制约之下，所以在建立清朝的过程中亦有意汲取藏传佛教思想和仪轨，使之整合进“大一统”观念支持下的正统性架构之中，这就是为什么我们不能把清朝“正统性”仅仅看做是儒教单一训化的结果，或者仅仅凭借“汉化论”解释其文化政策，而应该看到清朝的“大一统”实践融入了蒙藏满等多重族群的文化因素，这绝非儒教的单色调结构所能涵括。尽管如此，这种处于内地政教关系之外的异质元素，似乎并没有占据正统的主流位置，更没有构成清朝王权宗教化的一个触媒或契机。其原因在于，这两种“政教关系”虽然表面上处于并列态势，但究有内外之别，藩部的政教关系大体仍受制于内地“正统性”的引领和范导，形成了“体”（内地）与“用”（藩部）的二元运行逻辑，其体用互补关系所昭示出的仍是一种“中心”与“边缘”的状态。

第四，有学者把清帝的“一君多主制”形象作为区别于明代皇帝的最重要特征。但我认为仍可用多元政教关系的建构加以解释，特别是藏传佛教作为清朝新型“正统性”支柱之一，或多或少削弱了清朝对外扩张的纯军事动机。这是因为西方和中亚帝国在扩展领土时常常是以讨伐异端宗教作为原始驱动力的，从拜占庭、罗马帝国到奥斯曼帝国，其背后都有宗教信仰作为扩张催动力。元代蒙古统治者改信藏传佛教以后，武力扩张能力却迅速下降。明朝俺答汗也曾获“转千金轮”称号，与忽必烈所获称号完全相同，蒙文史书《阿勒坦汗传》就记载，俺答汗皈依佛法后，就几乎完全停止了向外征服的行动，把主要精力都放在了大力弘扬佛法上面。[②]

故审观清代历史不可刻板地站在某个立场做单面观察，我更愿意视清朝政治为一个有着自主呼吸的有机体，它散发着特殊的气质。清初制度外观虽然仍残留着部落贵族凌霸蛮野的痕迹，可是在实现一统大业后并未从根本上逃逸出宋代以来趋于“文化内向”的走势脉络。即使从思想史的角度论之，“统治”与“治理”的区分仍完全可以通过经典“体用”、“文质”的思想维度重新诠释。

---

① 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，第 34 页。

② 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，载汪荣祖等编：《民族认同与文化融合》，第 129 页。又参见吕文利：《试论俺答汗对意识形态的选择》，《学习与探索》2017 年第 5 期。

清朝以内地藩部为界重建“正统性”的目的，乃是充分考虑到未受或少受儒家思想影响的边疆地区精英和民众的真实感受。故只有通过对传统之“体”进行改造，兼顾内地与边疆族群的双重历史沿革境遇，才能使之弥散分殊为民族兼容共存的多样性，真正在“用”的层面上实现“大一统”的治理格局，这才符合中国古典“体用一源”与“体用分殊”交互映现的大历史规则。近些年西方历史学者也注意到了传统帝国与民族国家的一个重大区别，民族国家追求政治共同体的同质性（homogeneous），致力于创造内部个体平等而同质性的民族，帝国则有意识地维持其征服和纳入境内人群的多样性并保持其区别（distinctions），帝国统治在历史上是容纳差异性和促进和平共处的最成功统治方式。帝国善于使用混合的权力手法（repertoire of power），交替运用松散地监督中间人到从上至下的控制，从承认皇帝权威到拒绝皇帝的制度安排，而其他一些国家构建形式如联合王国、城邦国家、部落和民族国家，就不足以那么灵活地应付剧变的世界。①

若从文质之辩的角度观之，其原始义是描述朝代更迭带来的帝国整体气质的变化，但因为宋代以来过于强调文质分野，用“道统”标准强行设定夷夏之防的界线，终使原本鲜活的文质转换机制窒碍不通。满人本属非汉族群，故其文化政策致力于打乱宋明夷夏之间被固化的边界，重新激活了“文”与“质”之间活泼流动的状态。清朝的贡献在于重新定义“文”“质”之别，并使两者转化趋于常态，这就从根本上洗白了满人的“蛮夷”身份，促使清朝名副其实地跻身到了历代正统王朝的谱系之列，特别是其一系列的文化举措最终得到了拥有强烈优越感的汉人士大夫阶层的广泛支持。

References

An Haiyan. “Zuowei ‘zhuanlunwang’ he ‘wenshu pusa’ de huangdi: zailun qianlongdi yu zangchuan fojiao de guanxi ” (Emperor as “Cakravartin” and the “Incarnation of Mañjuśrś”: The Relationship between the Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (2) 2020.

An Ziang. “Qingdai zangchuan fojiao de wangchaohua ” (The dynastization of Tibetan Buddhism in Qing empire). Doctoral dissertation of Renmin University of China, 2019.

Chen Kanli. *Ruxue shushu yu zhengzhi: zaiyi de shehuiwenhuashi* (Confucianism, Skills and Politics: Disastrous Social and Cultural History). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2015.

Chen Suzhen. *Chunqiu yu “handao”: lianghan zhengzhi yu zhengzhi wenhua yanjiu* (Studies on politics and political culture in the Han dynasty). Beijing: Zhonghua shuju, 2011.

Dai Yi. *Qianlongdi jiqi shidai* (Emperor Qianlong and his era). Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2018.

Dali Zhabu ed. *Zhongguo bianjiang minzu yanjiu* (Studies of China’s frontier regions and nationalities), Vol.10. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe, 2017.

Barish, Daniel. “Han Chinese, Manchu,and Western Spaces: The Changing Facade of Imperial Education in Qing Beijing.” *Frontiers of History in China* 14 (2) 2019.

Brophy, David. “The Junghar Mongol Legacy and the Language of Loyalty in Qing Xinjiang.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 73 (2) 2013.

Deng Xiaonan. *Zuzongzhifa: beisong qianqi zhengzhi shulue* (A brief account of politics in the early Northern Song dynasty). Beijing: Sanlian shuddian, 2006.

Perry, Elizabeth J. “Geming de chuantong yu shiyingxing yanjiu” (Revolutionary tradition and adaptive governance). *Suqu yanjiu* (Soviet Area Studies) (4) 2019.

Rawski, Evelyn. *Qingdai gongting shehuishi* (The last emperors: a social history of Qing imperial institutions). Translated by Zhou Weiping. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2009.

① 参 见 Jame Burbank, Frederic Cooper, *Empires in World History: Power and Politics of Difference*, Princeton University Press, 2011. 及相关书评尹钛：《帝国与多样性的治理》，《读书》2019 年第 2 期。

Fei Xiaotong. *Xiangtu zhongguo*(Earthbound China). Beijing: Beijing daxue chubanshe,1998.

Fukuyama, Francis. *Guojia jiangou:21shiji de guojia zhili yu shijie zhixu* (State Building: Government and world order in the twenty-first century).Translated by Guo Hua. Beijing: Xuelin chubanshe, 2017.

Ge Zhaoguang. *Shufangweiyuan: gudai zhongguo de jiangyu minzu yu rentong* (Ancient China's territory, nationality and identity). Beijing: Zhonghua shuju, 2016.

Gong Bujia. *Hanqu fojiao yuanliuji* (The Origin of Buddhism in Han districts).Translated by Luosangdanzeng. Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2005.

Gu Cheng. *Yinni de jiangtu: weisuo zhidu yu mingdiguo* (The hidden lands: the garrison system and the Ming empire). Beijing: Guangming ribao chubanshe,2012.

Guo Chengkang. "Qingchao huangdi de zhongguoguan" (The Qing emperors conceptions of China).*Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (4) 2005.

Hasi Bagen. *Qingchu manmeng guanxi yanbian yanjiu* (A Study on the evolution of Manchu-mongolian relations in the early Qing). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2016.

Huang Jinxing. *Youru shengyu: quanli xinyang yu zhengdangxing* (Power, belief and legitimacy). Beijing: Zhonghua shuju, 2010.

Huang Xingtao. "Qingdai manren de zhongguo rentong" (Manchu's "Chinese Identity" in the Qing dynasty). *Zhonghua dushubao* (China Reader's Weekly), 2010/10/27.

Liu, James T. C. *Zhongguo zhuanxiang neizai:liangsong zhiji de wenhua neixiang* (China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century). Translated by Zhao Dongmei. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 2002.

Hevia, James. *Huairou yuanren: mageerni shihua de zhongying liyi chongtu* (Cherishing men from afar: Qing guest ritual and the Macartney embassy of 1793). Beijing: Shehuikexue wenxian chubanshe,2002.

Lin Hu. *Nanwang: liao qianqi zhengzhishi* (Looking to the South: Early political history of the Liao dynasty). Beijing: Sanlian shudain,2018.

Lin Yusheng. *Zhongguo yishi de weiji: wusi shiqi jilie de fanchuantong zhuyi* (The crisis of Chinese consciousness: radical anti-traditionalism in the May Fourth era). Guiyang: Guizhou renmin chubanshe,1988.

Liu Fengyun, Liu Wenpeng. *Qingchao de guojia rentong: xinqingshi yanjiu yu zhengming* (National identity of the Qing dynasty: Research and controversy on "New Qing History"). Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2010.

Liu Wenpeng. "Neilu yazhou shiyexia de xinqingshi yanjiu" ("New Qing History" seen through Inner Asian studies). *Lishi yanjiu* (Historical Research) (4) 2016.

Luo Wenhua. *Longpao yu jiasha:qinggong zangchuan fojiao wenhua kaocha* (Dragon Robe and Cassock: an Investigation of Tibetan Buddhist culture in Qing dynasty). Beijing: Zijincheng chubanshe, 2005.

Luo Xin. *Yousuobuwei de fanpanzhe: pipan huaiyi yu xiangxiangli* (Criticism, doubt and imagination). Shanghai: Shanghai shanlian shudian, 2019.

Struve, Lynn A. *Cong ming dao qing shijian de chongsu* (Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia From Ming to Qing.). In *Shijie shijian yu dongya shijianzhong de mingqing bianqian* (The Ming and Qing Changes in World Time and East Asia Time). Beijing: Sanlian shudian, 2009.

Ma Rong. "Lijie minzu guanxi de xinsilu: shaoshu zuqun wenti de quzhengzhihua" (New perspective to understand ethnic relations: de-politicalization of ethnicity). *Beijing daxue xuebao* (Journal of Peking University) (6) 2004.

Ma Zimu, Borjigidai Oyunbilig. "Tongwenzhili:qingchao duoyuwen zhengzhi wenhua de gouni yu shijian" (Tongwen: The Structing and Practice of Multilingual Political Culture in the Qing Dynasty). *Minzu yanjiu* (Ethno-National Studies) (4) 2017.

Elliott, Mark C. "Qingdai manzhouren de minzu zhuti yishi yu manzhouren de zhongguo tongzhi" (Manchu National Consciousness and Manchu Rule in China during the Qing Dynasty). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (4) 2002.

Szonyi, Michael A. *Bei tongzhi de yishu* (The Art of Being Governed).Translated by Zhong Yiming. Beijing: Zhongguo huaqiao chubanshe, 2019.

Crossley, Pamela. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of

California press, 1999.

Kuhn, Philip Alden. *Zhongguo xiandai guojia de qiyuan* (Origins of the Modern Chinese State). Translated by Chen Jian and Chen Zhihong. Beijing: Sanlian shudian, 2013.

Duara, Prasenjit. *Wenhua quanli yu guojia:1900-1942 de huabei nongcun* (Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942). Translated by Wang Fuming. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 2006.

Qi Meiqin, Chen Jun. "Zhongguo xuezhe yanjiuzhong de neiya gainian jiqi wenti fansi" (The Concept and Reflection of Inner Asia in Chinese Scholars Study). *Zhongguo renmin daxue xuebao* (Journal of Renmin University of China) (3) 2019.

Qiu Luming. *Changan yu Hebei zhijian: zhongwantang de zhengzhi yu wenhua* (Between Chang'an and Hebei: politics and culture in the middle and late Tang dynasty). Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2018.

Rao Zongyi. *Zhongguo shixueshang zhi zhengtonglun* (Orthodoxy in Chinese History). Shanghai: Shanghai yuandong chubanshe, 1996.

Shao Dan. "Gutu yu bianjiang: manzhou minzu yu guojia rentongli de dongbei" (Homeland and Borderland: The Manchus and the Northeast). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (1) 2011.

Shen Weirong. *Dayuanshi yu xinqingshi: yi yuandai he qingdai Xizang he zangchuan fojiao yanjiu wei zhongxin* (The Great Yuan History and The New Qing History: Studies on Tibet and Tibetan Buddhism during the Yuan and Qing dynasties). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2019.

Shen Weirong. *Xizang lishi he fojiao de yuwenxue yanjiu* (Tibetan history and Buddhist literary studies). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010.

Sun Yinggang. *Shenwen shidai: chenwei shushu yu zhonggu zhengzhi yanjiu* (The era of prose: chenwei, shushu and Medieval politics). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2015.

Wang Ermin. *Wanqing zhengzhi sixiang shilun* (On the history of political thought in the late Qing dynasty). Taipei: Huashi chubanshe, 1970.

Wang Rongzu. *Qingdiguo xingzhi de zaishangque: huiying xinqingshi* (Further discussions on the nature of the Qing empire: responding to the New Qing History). Taoyuan: Taiwan zhongyang daxue chuban zhongxin, 2014.

Wei Bing. *Wanzheng de tianxia jingyan:songliaoxiajinyuan zhijian de hudong* (Complete world experience: interaction between Song, Liao, Xia, and Jin Yuan). Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2019.

Wen Mingchao. "'Xinziyouzhuyi' de shengli" (The victory of 'Neoliberalism'). *Du shu* (4) 2019.

Rowe, William T. *Jiushi: chenhongmou yu shiba shiji zhongguo de jingying yishi* (Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China). Translated by Chen Naixuan. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2013.

Wu Enrong. "Guojia lizhi shiyuxia de qingdai manzhou jili zhi yuanqi yu liubian" (The Origin and Evolution of Manchurian Sacrif icial Rites in Qing Dynasty from the Perspective of National Ritual System). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (3) 2019.

Xu Zhuoyun. *Wozhe yu tahze: zhongguo lishishang de neiwai fenji* (I and others: the distinction between the internal and external in Chinese history). Beijing: Sanlian shudian, 2015.

Ya Hanzhang. *Banchaneerdeni zhuan*(Biography of Panchen Erdeni). Lasha: Xizang renmin chubanshe,1987.

Yan Buke. *Yueshi yu shiguan: chuantong zhengzhi wenhua yu zhengzhi lunji* (Musicians and historians: collections on traditional political culture and politics). Beijing: Sanlian shudian, 2001.

Yang Nianqun. *Hechu shi jiangnan:qingchao zhengtongguan de queli yu shanlin jingshen shijie de biany* (Where is Jiangnan: The establishment of the orthodox view of Qing dynasty and the variation of shilin's spiritual world). Beijing: Sanlian shudian,2017.

Yao Dali. *Zhuixun women de genyuan: zhongguo lishi shang de minzu yu guojia yishi* (Pursuing the root of "ours": national and national consciousness in Chinese history). Beijing: Sanlian shudian, 2018.

Zang Leizhen. *Guojia zhili: yanjiu fangfa yu lilun jiangou*(National governance: research methods and theoretical construction). Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2016.

Zhang Kefeng. "Fangguoyu xiansheng de wanyan" (Fang Guoyu's dinner). *Dushu* (6) 2019.

Zhang Yongjiang. *Qingdai fanbu yanjiu: yi zhengzhi bianqian wei zhongxin* (Studies on Fanbu in the Qing dynasty: focusing on political changes). Haerbin: Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2014.

Zhang Yuxin. *Qingzhengfu yu lamajiao fu qingdai lamajiao beike* (Qing Government and Lamaism). Lasha: Xizang renmin chubanshe,1988.

Zhao Yuan. *Zhidu yanlun xintai:mingqingzhiji shidafu yanjiu xubian* (System, Speech, Mentality: “Study on scholar-bureaucrats in the Ming and Qing dynasties” sequel). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2015.

Zhong Han. “Jianxi mingdiguo de neiyaxing: yi yu qingchao de leibi wei zhongxin” (A brief analysis of the inner Asia of the empire: focusing on the analogy with the Qing dynasty). *Zhongguoshi yanjiudongtai* (Trends of Recent Researches on the History of China) (5) 2016.

Re-understanding the "Legitimacy" of the Qing Dynasty: Thinking Beyond Sinicization and the Inner Asia Theory

YANG Nianqun (Institute of Qing History, Renmin University of China; yangnq2011@163.com)

Abstract: The orthodox theory of most dynasties in China is based on Confucian concepts such as "inheriting the mandate of heaven" and "transforming people to virtue", and this orthodox theory was mainly inherited and interpreted by the Han nationality. In that respect, the Qing Dynasty was different from its predecessors. The territory of the Qing empire extended to areas inhabited by a variety of non-Han people, especially the vast areas in the northwest and southwest. Clearly, the Confucian orthodox view could not fully accommodate the beliefs and customs of the people in these areas. Thus, how the Qing Dynasty ruled its frontiers remains an important research topic. This article seeks to elucidate a new model of legitimacy formed respectively in the heartland and the frontier of Qing territory. The Qing emperors relied on the Confucian moral education in the heartland but utilized the belief in Tibetan Buddhism in the frontier areas where the inhabitants were mainly minorities. A new system was thus established to adapt to the unique situation in which the concept of legitimacy needed to be amended. In this respect, the meaning of "rule” can be distinguished from that of "governance." "Rule" mainly refers to the utilization and respect of the imperial power in a set of imaginary symbolic metaphors, while "governance" bears more technical meaning supported by a profound ideological background.

Keywords: dual legitimacy, rule, governance, ontology and use, manner and worth